Princeton University Library
32101 066077403

Ethische Methodenlehre

Von

Leonard Nelson

Leipzig
Verlag von Veit & Comp.
1915

305
.71

Library of

Princeton University.

Ethische Methodenlehre

Von

Leonard Nelson, 1882–

UNIVERSITY
LIBRARY
PRINCETON, N.J.

Leipzig
Verlag von Veit & Comp.
1915

Vorwort.

Die *ethische Methodenlehre* ist einem umfassenderen, zum großen Teil schon fertig ausgearbeiteten Werke über die Grundlagen der Ethik entnommen. Da die Beendigung und Herausgabe des Gesamtwerkes durch die Ungunst der Zeitverhältnisse einstweilen noch hintangehalten wird, so lasse ich, dem Wunsche mancher Freunde folgend und in der Hoffnung, dadurch auch in weiteren Kreisen für eine wissenschaftliche und eben darum allgemein verständliche Begründung der Ethik Interesse und Verständnis zu wecken, diesen Teil, der auch für sich allein ein abgeschlossenes Ganzes darstellt, im voraus erscheinen. Er liegt bereits seit mehr als zwei Jahren im jetzigen Wortlaut druckfertig vor; nur die in den Paragraphen 7 und 8 erörterten Beispiele habe ich zu besserer Erläuterung neu hinzugefügt.

Das Wort *Ethik* soll hier, in Ermangelung eines passenderen Ausdrucks, in dem weiten Sinne verstanden werden, in dem die Griechen es gebrauchten und in dem es nicht allein die „Tugendlehre" unserer deutschen Philosophen, sondern auch Pädagogik, Rechtslehre und Politik umfaßt. Von den drei Bänden, auf die sich die hierdurch vorbereitete Gesamtdarstellung dieser Wissenschaft verteilen wird, hoffe ich den ersten noch vor Ablauf dieses Jahres herausgeben zu können. Er wird die kritische Grundlegung, der zweite und dritte den systematischen Aufbau der Ethik enthalten, und zwar der zweite die Ethik (im engeren Sinne) und Pädagogik, der dritte die Rechtslehre und Politik. Auch die Fertigstellung dieser

(RECAP)
6305
671
390971
OCT 311917

beiden, bisher nur in Gestalt von Vorlesungsnachschriften vorhandenen Bände bin ich unter den jetzigen Umständen bestrebt, möglichst zu beschleunigen, um die in ihnen niedergelegten, seit langem reifen Früchte meiner Arbeit, die ich um der Vervollkommnung der Darstellungsform willen sonst vielleicht noch lange zurückgehalten hätte, allen Zufällen meines persönlichen Geschicks zu entziehen.

Im übrigen aber vertraue ich darauf, daß der Plan des in dem angekündigten Werke begonnenen Unternehmens, die Ethik als strenge Wissenschaft aufzubauen, durch die vorliegende Methodenlehre so bestimmt und eindeutig vorgezeichnet ist, daß es durchaus keiner besonderen Erfindungsgabe mehr bedarf, um dieses Unternehmen auszuführen. Ist einmal das Geheimnis der kritischen Methode aufgedeckt, sind einmal, wie es hier für die Ethik geschieht, die Probleme hinreichend präzis gestellt, um auch die Mittel zu ihrer Lösung aus der Natur der Aufgabe mit aller erforderlichen Genauigkeit bestimmen zu können, so sind die weiteren, zur eigentlichen Ausführung und Vollendung der Wissenschaft noch fehlenden Mittel im Besitz eines jeden, der nur *Mut* genug hat, die gestellten Probleme anzugreifen, und *Beharrlichkeit*, im Kampfe mit den zu überwindenden Hindernissen nicht zu erlahmen. Mögen diese Tugenden, die der blutige Völkerkampf so grausam geweckt hat, uns auch über diesen hinaus erhalten bleiben und sich im Dienst an den Werken des *Friedens* bewähren. Dann, des bin ich gewiß, wird, auch wenn mir das Schicksal nicht vergönnen sollte, das Werk, wie es im Geiste vor mir steht, zu vollenden, dieses Werk dennoch nicht verloren sein, sondern in derselben, von der Notwendigkeit seines innewohnenden Gesetzes vorgeschriebenen Gestalt von anderen neu aufgerichtet werden.

Göttingen, den 27. April 1915.

Inhalt.

1. Abschnitt.
Von der Exposition der ethischen Prinzipien.

1. Kapitel. Kritische und dogmatische Ethik.

		Seite
§ 1.	Ethisches Wissen und ethische Wissenschaft	4
§ 2.	Unabhängigkeit des ethischen Wissens von der Form der Wissenschaft	5
§ 3.	Notwendigkeit des Ausgehens vom konkreten Verstandesgebrauch	9
§ 4.	Dogmatische und kritische Ethik	10
§ 5.	Grund der Anwendbarkeit der dogmatischen Methode in der Geometrie	11
§ 6.	Konstruierbarkeit der Begriffe als Bedingung ihrer Einführung durch Definition	12
§ 7.	Beispiele	15
§ 8.	Allgemeine logische Form der auf dem Mißbrauch willkürlicher Nominaldefinitionen beruhenden Dialektik	20
§ 9.	Konstruierbarkeit der Begriffe als Bedingung des Ausgehens von Axiomen	25
§ 10.	Die kritische Geometrie	26

2. Kapitel. Kritische und induktive Ethik.

§ 11.	Die Sokratische Methode	28
§ 12.	Induktion und Abstraktion	29
§ 13.	Apriorität der durch Abstraktion zu findenden Sätze	29
§ 14.	Unmöglichkeit, die Grundsätze der Ethik in einer anderen Wissenschaft durch Induktion zu beweisen	31
§ 15.	Die psychologische Ethik	31
§ 16.	Die soziologische Ethik	33
§ 17.	Die biologische Ethik	35
§ 18.	Die energetische Ethik	37

2. Abschnitt.
Von der Deduktion der ethischen Prinzipien.

1. Kapitel. Kritische und erkenntnistheoretische Ethik.

Seite

§ 19. Unzulänglichkeit der Abstraktion zur Begründung der ethischen Prinzipien 42
§ 20. Unmöglichkeit eines Beweises der ethischen Prinzipien . . 42
§ 21. Unlösbarkeit des Problems der Verbindlichkeit sittlicher Pflicht 43
§ 22. Das erkenntnistheoretische Vorurteil in der Ethik 45
§ 23. Der skeptische Schluß aus der Unmöglichkeit der erkenntnistheoretischen Begründung der Ethik 47
§ 24. Beschränkung des Postulats der Begründung auf mittelbare Erkenntnisse 47
§ 25. Urteil und unmittelbare Erkenntnis 49
§ 26. Begründung und Beweis 50
§ 27. Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft 51
§ 28. Die Aufgabe der Zurückführung der ethischen Urteile auf eine unmittelbare rationale ethische Erkenntnis 52

2. Kapitel. Kritische und demonstrative Ethik.

§ 29. Das Scheinargument gegen die unmittelbare ethische Erkenntnis aus der Verwechslung von unmittelbarer Erkenntnis und Anschauung 53
§ 30. Das Scheinargument für die unmittelbare ethische Erkenntnis aus der Verwechslung von Gefühl und Anschauung . . . 55
§ 31. Unmöglichkeit einer demonstrativen Begründung der ethischen Prinzipien 56
§ 32. Demonstration und Deduktion 57
§ 33. Empirischer Charakter der Deduktion 58
§ 34. Theoretischer Charakter der Deduktion 58
§ 35. Psychologischer Charakter der Deduktion 58

3. Kapitel. Auflösung einiger Schwierigkeiten.

§ 36. Möglichkeit empirischer Begründung rationaler Urteile . . 59
§ 37. Deduktion und Beweis 60
§ 38. Vergleichung mit der geometrischen Axiomatik 60

Seite

§ 39. Die Irrtumsmöglichkeit empirischer Kritik 62
§ 40. Die Unmöglichkeit rationaler Kritik 63
§ 41. Der Schein des versteckten Dogmatismus 64

4. Kapitel. Die Konsequenzen des erkenntnistheoretischen Vorurteils für die Ethik.

§ 42. Das erkenntnistheoretische Postulat der systematischen Einheit und Gleichartigkeit alles Wissens 66
§ 43. Konsequenz des Postulats der systematischen Einheit für die Ethik 67
§ 44. Konsequenz des Postulats der Gleichartigkeit für die Ethik 67
§ 45. Die vier auf Grund des erkenntnistheoretischen Vorurteils möglichen Formen der Ethik 67
§ 46. Die erkenntnistheoretische Wendung der Kantischen Kritik 68
§ 47. Die Ethik der spekulativen Identitätsphilosophie 69
§ 48. Der pragmatistische Rationalismus 70
§ 49. Die empiristische Ethik 71
§ 50. Erkenntnistheoretische, demonstrative und kritische Ethik 72

Ethische Methodenlehre.

„In philosophia pura, qualis est Metaphysica, in qua usus intellectus circa principia est realis, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur, et quoniam non sunt intuitus, ab erroribus non sunt immunia, Methodus antevertit omnem scientiam et quidquid tentatur ante huius praecepta, probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria reiiciendum videtur."

KANT, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 23.

„Resultate zu geben, hat in der Philosophie überhaupt für sich wenig Wert, denn in jeder selbsttägigen Spekulation hängt ihre Richtigkeit nur von der Richtigkeit der befolgten Methode ab, nur durch die können Resultate garantiert werden. Philosophie zu lehren, ohne das Philosophieren, ist eine zwecklose Bemühung."

FRIES, Wissen, Glaube und Ahndung, Vorrede.

Wenn man seit Jahrtausenden um eine Wissenschaft bemüht ist, ohne zum Ziel zu kommen, so läßt sich vermuten, daß man auf falschem Wege gesucht hat, und dies um so mehr, wenn es sich um ein Gebiet handelt, in dem überhaupt noch kein eindeutiger Weg gebahnt oder wenigstens bekannt ist, in dem vielmehr alles Suchen nur mehr einem Herumtappen in ungelichtetem Dunkel gleicht. Eine Wissenschaft ist, wenn sie ihren Namen wirklich verdienen soll, ein Ganzes, in dem kein Teil willkürlich ist und das daher auch nur nach einer eindeutigen, alle Willkür ausschließenden Regel zustande gebracht werden kann. Wir bedürfen, um sie zu errichten, eines Leitfadens, der uns anweist, die Aufgabe gerade so und nicht anders zu stellen, und der uns ermöglicht, vor jedem Schritt, den wir tun, davon Rechenschaft zu geben, nicht nur, warum wir ihn überhaupt tun, sondern warum er gerade an dieser und keiner anderen Stelle nötig ist. Einen solchen Leitfaden suchen wir hier für die Ethik.

1. Abschnitt.

Von der Exposition der ethischen Prinzipien.

1. Kapitel.

Kritische und dogmatische Ethik.

§ 1.

Um uns über den Weg, der zur *Ethik als Wissenschaft* führt, zu verständigen, müssen wir uns die Anforderungen, die im Begriff einer solchen enthalten sind, vor Augen stellen. „Ethische Wissenschaft" sagt etwas anderes und mehr als „ethisches Wissen". Wissenschaft und Wissen unterscheiden sich aber voneinander nicht durch den Inhalt von Erkenntnissen, die zu ihnen gehören, sondern nur durch deren Form. Dasselbe Wissen kann im Kopfe des einen in der Form der Wissenschaft, im Kopfe eines anderen ohne diese Form sich finden. Denselben Wissensstoff z. B., den ein tüchtiger Praktiker auf dem Gebiete der Hygiene oder der Baukunst ohne alle theoretischen Hilfsmittel allein durch seine Erfahrungen gesammelt hat, beherrscht der in den Theorien der Physiologie oder Statik Bewanderte dadurch, daß er ihn aus den allgemeinen Gesetzen dieser Wissenschaften auf dem Wege logischer Schlüsse ableiten kann. Das Wissen hat nämlich die Form der *Wissenschaft*, wenn die an und für sich zerstreuten Erkenntnisse, die es ausmachen, in gewisser Weise geordnet, nämlich zu einem *System* vereinigt sind. Die Einheit des Systems aber beruht darauf, daß die in ihm ent-

haltenen Erkenntnisse logisch aus bestimmten Prinzipien abgeleitet werden.

Um also die Ethik als Wissenschaft entwickeln zu können, müßten wir im Besitz der Prinzipien sein, aus denen sich die Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen, die das ethische Wissen ausmachen, ableiten ließe. Diese Prinzipien sind aber dem Streite unterworfen; ja ihr Bestehen selbst ist zweifelhaft. Wir können daher, wenn unser Ausgangspunkt auf Sicherheit Anspruch machen soll, nicht mit ihrer Aufstellung beginnen. Was haben wir aber Sichereres, von dem aus wir zu ihnen gelangen könnten?

§ 2.

Um die Antwort hierauf zu finden, brauchen wir nur zu vergleichen, in welchem Verhältnis bei den verschiedenen Ethikern ethisches Wissen und ethische Wissenschaft zueinander stehen. In je geschlossenerer systematischer Form uns eine Darstellung der Ethik entgegentritt, desto leichter entsteht der Eindruck, als sei ihr Urheber durch Folgerungen aus einem vorher für richtig erkannten Prinzip zu seinen einzelnen Resultaten gelangt. Sieht man aber genauer zu, so findet man, daß es sich nicht so verhält, daß vielmehr die systematische Ableitung ein künstliches Arrangement ist, durch das das wirkliche Verhältnis in der Auffindung der Resultate und der Prinzipien des Systems nur verdeckt wird. Wie nämlich mit der Philosophie überhaupt, so steht es in dieser Beziehung auch mit der Ethik. Kein irgend bedeutender Philosoph erprobt die Richtigkeit und Brauchbarkeit der Resultate seines Systems an der Konsequenz, mit der sie aus seinen Prinzipien folgen, sondern ihm gilt umgekehrt die Sicherheit, die er den Resultaten beimißt, als ein Prüfstein für die Zuverlässigkeit seiner Prinzipien. So sonderbar und bedenklich

ein solches Verhalten erscheinen mag, so allgemein wird es doch tatsächlich befolgt, wie wenig es auch die einzelnen bei den logischen Ansichten, die sie selbst nachträglich über ihr Verfahren sich gebildet haben, zuzugeben bereit sein mögen. Hierauf beruht es, daß, wie man oft bemerkt hat, der Widerstreit, in den die Philosophen durch ihre Prinzipien geraten, nicht besteht, wenn man sie bloß nach ihren Resultaten vergleicht. Nur hierdurch wird auch die auffallende Inkonsequenz verständlich, in die sich so viele sonst scharfe Denker verwickeln, wo es gilt, ein dem System widerstrebendes Resultat abzuleiten. Es gibt keine logische Vergewaltigung eines einmal aufgestellten Prinzips, zu der ein philosophischer Kopf nicht eher bereit wäre, als daß er ein zuvor als feststehend erkanntes Resultat preisgäbe. Worauf dieser Sachverhalt beruht und wie er zu beurteilen sei, ist eine Frage für sich; hier gilt es zunächst nur, die Tatsache festzustellen. Diese aber kann nicht bezweifelt werden. Der Grundsatz der Kausalität ist gewiß ein umstrittener Satz, aber noch hat kein philosophischer Skeptiker, wenn er von einer Krankheit befallen wurde, Bedenken getragen, nach einer Ursache für sie zu suchen. Gar mancher meint, das Prinzip der Beharrlichkeit der Materie skeptisch beurteilen zu müssen, aber noch hat niemand sich durch solche Bedenken daran irre machen lassen, wenn er einen Gegenstand verloren hatte, zu versuchen, ihn wiederzufinden. Ebenso in der Ethik. Über das Moralprinzip herrscht Streit unter den Philosophen, und daß überhaupt ein solches als allgemein verbindlich anzunehmen sei, wird von vielen geleugnet. Hat aber ein solcher Skeptiker einem Freunde ein Gut anvertraut und dieser unterschlägt es ihm, so wird er nicht leicht zugeben, daß er keinen Grund habe, dem andern dies übel zu nehmen.

Und so zeigt es die Geschichte der Wissenschaft im einzelnen. Nach MILLs Moralprinzip ist das *Gute* die *Lust*. Nichtsdestoweniger erklärt er ausdrücklich, es sei ***besser***, ein

unbefriedigter Mensch als ein zufriedenes Schwein, *besser*, ein unbefriedigter Sokrates als ein befriedigter Tor zu sein; ein unmittelbarer Widerspruch gegen seine Erklärung des Guten, der mehr seiner ethischen Gesinnung als seiner Folgerichtigkeit im Denken Ehre macht und der bei ihm durch die Einführung der Unterscheidung verschiedener *Arten* der Lust nur schlecht verdeckt wird. — Ähnlich spricht KANT von dem Unrecht desjenigen, der andere durch Bevormundung in geistiger Unfreiheit hält, obwohl seine Metaphysik der Sitten gegen andere Personen nur die Pflicht der Förderung ihrer Glückseligkeit zuläßt und eine Pflicht der Förderung ihrer Vollkommenheit sogar als widerspruchsvoll ausschließt, und obwohl er genau weiß, daß geistige Selbständigkeit dem Hange vieler Menschen zur Faulheit und Feigheit entgegen und also ihrer Glückseligkeit keineswegs förderlich ist. — So geht die MARXistische Lehre von dem ökonomischen Prinzip der *Produktivität der Arbeit* aus, alle spezifisch ethischen Prinzipien als ideologisch abweisend. Daß aber jede Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft, z. B. die erzwungene Arbeit von Kolonialvölkern, verwerflich sei, steht ihr als eine unumstößliche Wahrheit fest, so wenig diese sich auch durch das Prinzip rechtfertigen läßt. Und so muß denn, ohne alle Rücksicht auf die Tatsachen, durch Einführung der an sich ganz willkürlichen Behauptung von der notwendigen Unproduktivität erzwungener Arbeit das Prinzip gerettet werden. — So wendet sich FEUERBACH in der Theorie des Strafrechts gegen das Prinzip der Vergeltung mit der Behauptung, das alleinige Prinzip der Strafe sei die Abschreckung. In der Anwendung aber setzt er wie andere auch voraus, die Größe der Strafe müsse der Schwere des Verbrechens angemessen sein, ohne zu bedenken, daß er damit selbst wieder auf den Boden des Vergeltungsprinzips tritt. — So entwickelt STAMMLER in seiner Lehre vom richtigen Recht sein „soziales Ideal", das er als die Gemeinschaft

frei wollender Menschen definiert. Ein durchaus leeres Prinzip, da „frei wollend" für ihn so viel heißt wie das objektiv Richtige wollend, das objektiv Richtige aber das mit dem sozialen Ideal Übereinstimmende bedeutet. In der „Praxis des richtigen Rechts", die die Anwendung des Prinzips vom sozialen Ideal lehren soll, läßt er indessen dieses Prinzip völlig im Stich, indem er ihm überall, ohne den Widerspruch zu bemerken, das vorher für untauglich erklärte Prinzip der persönlichen Gleichheit unterschiebt.

Solche Beispiele (die sich leicht beliebig vermehren ließen) zeigen, daß aller ernstliche Streit in der Ethik nicht sowohl das ethische Wissen selber betrifft als vielmehr die Bestimmung der Prinzipien, durch Zurückführung auf die es die Form eines Systems erhält. Nicht sich in den Besitz des ethischen Wissens zu setzen, sondern ihm die wissenschaftliche Form zu geben, ist die eigentlich schwierige Aufgabe. Nicht bei der Anwendung der Prinzipien auf den konkreten Fall, sondern bei der Absonderung des allgemeinen Prinzips vom einzelnen Fall seiner Anwendung entsteht die Uneinigkeit. Zwar entsteht auch oft genug Streit in der Beurteilung bestimmter Einzelfälle; prüft man aber genauer, was hier den Streit veranlaßt, so zeigt sich, daß ihm fast immer eine verschiedene Auffassung des Tatbestandes, der zur Beurteilung vorliegt, nicht aber eine solche des Prinzips selber zugrunde liegt. Welches die Ursache einer Krankheit sei, mag umstritten sein; *daß* aber überhaupt eine solche existiere, gilt allen Streitenden als selbstverständlich. Wo ein verlorener Gegenstand hingeraten sei, mag ungewiß sein; *daß* er sich irgendwo wiederfinden müsse, setzen alle miteinander voraus. Ob die Unterschlagung eines anvertrauten Gutes vorsätzlich erfolgt sei oder etwa nur auf Irrtum beruhe, mag im besonderen Falle zweifelhaft erscheinen; daß sie aber, *wenn* der erste Fall vorliegt, zu verurteilen sei, darüber streitet im Ernst niemand.

§ 3.

Wenn wir uns diese einfache Feststellung zunutze machen, so gewinnen wir eine allgemeine methodische Regel von bedeutender Tragweite.

Fragen wir nämlich, *warum* sonst folgerichtige Denker lieber aufs gröblichste ihre allgemeinen Prinzipien verleugnen, als daß sie sich gegen gewisse spezielle Sätze einen Verstoß gestatten, so ist die Antwort: weil ihnen diese speziellen Sätze, zu deren systematischer Ableitung das Prinzip dient, im voraus so sicher feststehen, daß sie auch gegenüber aller Konsequenz eines ihnen widerstreitenden Systems ihr Ansehen behaupten. Fragen wir aber, warum dennoch die meisten Philosophen sogleich mit einem fertigen Prinzip auf den Plan treten und lieber Flickwerk auf Flickwerk anbringen, um nur an dem einmal aufgerafften Prinzip festhalten zu können, statt sich erst an ihrem eigenen konkreten Urteil, das sie doch nicht anzutasten wagen, zu orientieren, so ist die Antwort: weil sie sich durch eine voreilige Systemsucht verleiten lassen, mit dem zu beginnen, was zwar logisch das Erste und Einfachste, für unsere begriffliche Auffassung aber gerade das Allerschwierigste ist.

Wollen wir also diesen Fehler vermeiden, so müssen wir in dem Gang, den wir einzuschlagen haben, das logische Verhältnis umkehren: wir müssen das, was in systematischer Hinsicht das Prinzip ist, gerade zum Letzten machen und von dem, was in der systematischen Darstellung zuletzt erscheint, unsern Ausgang nehmen. Nur dadurch können wir der Bedingung genügen, von dem Sichereren auszugehen, statt von dem weniger Sicheren. Es bleibt uns dabei unbenommen, nachher, wenn sich eine Möglichkeit dazu findet, die gefundenen Prinzipien einer Prüfung zu unterziehen, die von den speziellen Sätzen, die uns als Ausgangspunkt für ihre Auffindung dienen, unabhängig ist und uns stärkere Garantien bietet, als diese

Sätze für sich in Anspruch nehmen können. Fürs erste aber haben wir nichts Sichereres, woran wir uns halten könnten, als den konkreten Verstandesgebrauch, wie er in der gemeinen Erfahrung geübt wird, und es besteht daher für uns nur die Wahl, entweder aus einem willkürlich an die Spitze zu stellenden Prinzip auf gut Glück weiter zu schließen, oder aber, unter Verzicht auf alles übereilte Theoretisieren, von unserem *tatsächlichen* Urteil auszugehen, indem wir es hinnehmen, wie es ist, und die allgemeinen Voraussetzungen aufsuchen, die es, so wie es wirklich ist, einschließt, um so allmählich, Schritt für Schritt und ohne jede Einmengung willkürlicher Behauptungen oder plausibler Vermutungen, zu den Prinzipien aufzusteigen. Sind wir erst einmal in deren Besitz, so ist alles übrige verhältnismäßig leichtes Spiel; denn was uns bei unserer Aufgabe die größten Schwierigkeiten bereitet, ist nicht die Konsequenz des Schließens und also der systematische Aufbau der Wissenschaft, sondern die Bestimmung der Prinzipien, die wir diesem Aufbau zugrunde legen sollen.

§ 4.

Wenn wir *dogmatisch* ein Verfahren nennen, das unmittelbar systematisch ist, d. h. das von der Aufstellung der Prinzipien ausgeht, ohne eine Kontrolle für den Weg ihrer Auffindung zu ermöglichen, *kritisch* dagegen das entgegengesetzte Verfahren, so können wir das Ergebnis der bisherigen Betrachtungen kurz so ausdrücken, daß wir sagen, die Ethik dürfe nicht nach dogmatischer, sondern nur nach kritischer Methode bearbeitet werden. Die kritische Methode besteht dann in dem Rückgang vom Besonderen zum Allgemeinen oder von den Folgen zu den Gründen. Wir können sie daher auch die *regressive* nennen, im Unterschied von der *progressiven* Methode des dogmatischen Verfahrens.

Da der Grund für die Notwendigkeit der kritischen Methode darin liegt, daß, wie wir gefunden haben, das zusammengesetzte Besondere uns früher vor dem Bewußtsein steht als das einfachere Allgemeine, so kann natürlich auch der Dogmatiker sein Geschäft erst beginnen, nachdem er sich vom konkreten zum abstrakten Gebrauch der Prinzipien erhoben hat. Nur geschieht dieser Übergang bei ihm durch einen einzigen kühnen Sprung. Der Kritiker dagegen lenkt gerade auf diesen Übergang seine Hauptaufmerksamkeit, indem er ihn nur behutsam Schritt für Schritt ausführt. Der Dogmatiker kann freilich, wenn er sich einmal durch solchen kühnen Sprung in Besitz seiner Prinzipien gesetzt hat, so gut wie der Kritiker mit Folgerichtigkeit ein System auf ihnen errichten. Diese Folgerichtigkeit wird aber niemals den Mangel der Kritik in den Grundlagen des ganzen Gebäudes ersetzen, sondern ihn nur immer weiter in die Irre führen. Denn alle Konsequenz im Schließen kann dem nichts nützen, der aus falschen Prämissen schließt; glücklich vielmehr, wenn er durch eine logische Nachgibigkeit davor bewahrt wird, den Fehler seines Prinzips dem ganzen darauf erbauten System mitzuteilen und dies dadurch vollends unbrauchbar zu machen.

§ 5.

Um die Probe auf das Gefundene zu machen, brauchen wir die Ethik nur mit einer Wissenschaft zu vergleichen, in der die dogmatische Methode anwendbar ist. Das Beispiel einer solchen bietet uns die *Geometrie*. Der Geometer geht ohne weiteres von der Aufstellung seiner Grundbegriffe und Grundsätze aus und schreitet von diesen auf dem Wege logischer Schlußfolgerungen sicher vorwärts. Er verfährt also unmittelbar systematisch; und er tut, wie der Erfolg lehrt, recht daran. Woran liegt dies? Was in der Geometrie möglich ist, sollte

doch auch sonst möglich sein. So dachten in der Tat die früheren Philosophen. Sie glaubten, die Ethik brauche nur die Methode der Geometrie nachzuahmen, um es ihr auch an Sicherheit der wissenschaftlichen Ausbildung gleichzutun. Worauf beruht es, daß alle diese Versuche fehlgeschlagen sind?

Es beruht darauf, daß die geometrische Erkenntnis ihre Sicherheit gar nicht der strengen Befolgung der dogmatischen Methode verdankt, daß vielmehr umgekehrt die Anwendung dieser Methode erst durch die Eigentümlichkeit der geometrischen Erkenntnis ermöglicht wird. Nur weil die geometrischen Prinzipien schon an sich evident sind, können wir von ihrer Aufstellung ausgehen, in der Gewißheit, daß wir aus ihnen nur streng logisch weiter zu schließen brauchen, um zu immer neuen völlig sicheren Resultaten zu gelangen. In der Ethik haben wir dagegen solche evidenten Prinzipien nicht; daher ist es auch vergeblich, nach dogmatischer Methode in ihr einen wissenschaftlichen Fortschritt zustande bringen zu wollen.

§ 6.

Die Begriffe, mit denen die Geometrie operiert, werden durch willkürliche Zusammensetzung einfacher Merkmale gebildet. Wir gelangen zu ihnen also *durch Definition*. Diese Art der Begriffsbildung bietet zwar unmittelbar keine Gewähr für die Existenz eines dem Begriff entsprechenden Gegenstandes. Wir bedürfen allemal eines von der Definition unabhängigen Kriteriums, um bloß fingierte von wirklichen Gegenständen zu unterscheiden. Ein solches Kriterium bietet uns aber in der Geometrie die *Konstruktion* der Begriffe, d. h. die Darstellung des dem Begriff entsprechenden Gegenstandes *in der Anschauung*. Ist z. B. der Kreis definiert als eine ebene Kurve konstanten Abstands von einem festen Punkte, so überzeugen wir uns ohne weiteres von der Existenz des definierten

Gebildes, indem wir eine Strecke um den einen ihrer Endpunkte rotieren lassen, wobei durch den anderen Endpunkt die definierte Kurve erzeugt wird. Der Begriff eines regulären Heptaeders als eines von sieben gleichen regulären Polygonen begrenzten Körpers ist logisch ebenso einwandfrei gebildet, und doch wissen wir, daß ihm kein Gegenstand entspricht, weil er sich nicht konstruieren läßt. Sind also auch die Definitionen willkürlich, so haben wir doch hier an der Möglichkeit der Konstruktion ein Unterscheidungsmittel dafür, ob wir es mit nur erdachten oder wirklichen Gegenständen zu tun haben.

Ganz anders in der Ethik. Die ethischen Begriffe werden nicht erst durch Definition gebildet, sondern wir bedienen uns ihrer, *ehe* wir die Teilmerkmale kennen, aus denen sie sich zusammensetzen. Sie kommen schon im gemeinsten Verstandesgebrauch vor, freilich nur vermengt mit anderen Begriffen, von denen sie erst künstlich abgesondert werden müssen. So kennt jedermann den Begriff des Sollens oder der Pflicht, aber er hat ihn zunächst nur vermengt mit dem Begriff des Müssens. So ist uns allen der Gegensatz des Guten und Bösen vertraut, aber nur selten wird er deutlich von dem des Nützlichen und Schädlichen unterschieden. Ähnlich wird im allgemeinen der Begriff des Unrechts mit dem des Egoismus vermengt, der Begriff des Rechts mit dem der Befugnis, der Begriff des Eigentums mit dem des Besitzes. Alle diese Begriffe brauchen nicht erst durch Definition gebildet zu werden. Wir *haben* sie schon, und es kommt nur darauf an, sie von den anderen Begriffen, mit denen sie zunächst vermengt sind, zu trennen. Dies geschieht durch *Abstraktion*.

Die ethischen Begriffe lassen sich auch nicht konstruieren. Daß etwas den Begriffen der Pflicht, des Unrechts, des Eigentums entspricht, läßt sich durch keine Anschauung dartun. Wohl mögen sich in der Anschauung Handlungen oder Gegenstände vorfinden, die unter diese Begriffe fallen; *daß* sie aber

darunter fallen, können wir nur *denken* und nicht selbst anschaulich erkennen, so wie wir die geometrische Gestalt eines Gegenstandes anschaulich erkennen können. Wollten wir daher in der Ethik von Definitionen ausgehen, so würde uns dies doch nichts nützen; denn wir hätten kein Mittel, um uns der Existenz der definierten Gebilde zu versichern, und könnten also niemals wissen, ob wir es nicht mit bloßen Hirngespinsten zu tun haben. So kann man z. B. durch willkürliche Definition den Begriff einer Pflicht bilden, die der Mensch gegen sich selbst hat. Dieser Begriff enthält nichts logisch Unmögliches; allein wie will man entscheiden, ob es wirklich eine solche Pflicht *gibt*? Ja oft genug führt die Methode des willkürlichen Definierens in der Ethik dazu, daß man sich durch *widerspruchsvolle* Begriffe irre leiten läßt. So sind z. B. die Begriffe des „moralischen Verdienstes" oder der „unvollkommenen Pflicht" oder des „Konflikts der Pflichten" solche, in der Ethik häufig vorkommende, widerspruchsvolle Begriffe.

Wir dürfen also in der Ethik niemals mit der Definition der Begriffe anfangen. An die Stelle der willkürlichen Definition muß hier vielmehr die *Erörterung* (*Exposition*) der Begriffe treten. Bei dieser begnügt man sich damit, die in einem Begriff sicher enthaltenen Merkmale anzugeben und sich durch Fortsetzung dieses Verfahrens einer Definition allmählich anzunähern, ohne schon eine Erschöpfung des Begriffs zu beanspruchen. In der Tat wird im allgemeinen zur Lösung eines vorgelegten Problems bereits eine solche mehr oder weniger unvollständige Erörterung hinreichen, da man, um etwas über einen Gegenstand auszumachen, nicht notwendig seine sämtlichen definierenden Merkmale zu kennen braucht. So z. B. haben wir noch keine Definition der Ethik und können doch schon genug über sie aussagen, um hinsichtlich ihrer Methode eine bestimmte Entscheidung zu treffen. Erst dann wird man zu einer Definition berechtigt sein, wenn man die Sicherheit

gewonnen hat, daß sie alle die und nur die Merkmale vereinigt, die der schon vorher gegebene Begriff enthält. Setzt man sich über diese Anforderung hinweg, so wird man wenigstens immer Gefahr laufen, den durch Definition gebildeten Begriff infolge der Gleichheit der Bezeichnung mit dem schon gegebenen zu verwechseln. Und dies um so mehr, als uns, in Ermangelung einer Konstruktion der ethischen Begriffe, das Mittel, eine solche Vieldeutigkeit durch Verweisung auf die Anschauung auszuschließen, hier nicht zu Gebote steht.

§ 7.

In der Geometrie und den ihr verwandten Wissenschaften ist es häufig zweckmäßig, durch willkürliche Festsetzung die Bedeutung eines Ausdrucks derart zu erweitern, daß die Beschränkungen, die gewissen Sätzen sonst anhaften, wegfallen, wodurch also eine Erweiterung des Geltungsbereichs dieser Sätze gewonnen wird. Während z. B. nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Punkt“ zwei Gerade nur dann einen Punkt gemeinsam haben, wenn sie nicht parallel sind, wird in der Geometrie der Lage der Begriff des Punktes derart erweitert, daß diese Beschränkung wegfällt. In der Tat haben parallele Gerade zwar nicht einen Punkt im gewöhnlichen Sinne, wohl aber ihre Richtung gemeinsam. Erweitert man daher den Begriff des Punktes in der Weise, daß er die Richtung mit umfaßt, so gilt auch für parallele Gerade, daß sie einen Punkt gemeinsam haben. Man nennt diesen den „unendlich fernen Punkt“. Eine solche Festsetzung ist darum unbedenklich, weil durch sie niemand, der sich nicht an den bloßen Klang der Worte, sondern an die Konstruktion der Begriffe hält, sich zu der Vorstellung verleiten lassen wird, parallele Gerade hätten außer der Richtung auch einen Punkt im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes gemeinsam.

In der elementaren Bewegungslehre wird die Geschwindigkeit durch das Verhältnis des Weges zur Zeit definiert. Dieser Begriff ist jedoch nur auf gleichförmige Bewegungen anwendbar. Denn die Geschwindigkeit eines Punktes an einer bestimmten Stelle seiner Bahn wird hiernach gegeben durch den Quotienten einer von dieser Stelle an gerechneten Wegdifferenz durch die zugehörige Zeitdifferenz. Die eindeutige Bestimmbarkeit eines solchen Differenzenquotienten ist aber gerade das Auszeichnende der gleichförmigen Bewegung. Einem in beschleunigter Bewegung befindlichen Punkte kann nach dieser Definition keine Geschwindigkeit zugeschrieben werden.

Dem läßt sich aber abhelfen, wenn man, wie dies die höhere Bewegungslehre tut, eine geeignete Erweiterung des Begriffs der Geschwindigkeit vornimmt, indem man die Geschwindigkeit eines beschleunigten Punktes an einer bestimmten Stelle seiner Bahn statt durch jenen Differenzenquotienten durch den Grenzwert definiert, dem sich die Differenzenquotienten immer mehr nähern, wenn wir zu immer kleineren Differenzen übergehen. Man nennt diesen Grenzwert den Quotienten der „unendlich kleinen" Differenzen oder kurz den „Differentialquotienten". Mit Hilfe dieser Definition lassen sich die über die Geschwindigkeit in der elementaren Bewegungslehre aufgestellten Gesetze auf das Gebiet der ungleichförmigen Bewegung ausdehnen. Dies Verfahren ist wieder darum ohne Gefahr, weil die Täuschung, als gäbe es außer jenem Grenzwert auch im anderen Sinne des Wortes für einen beschleunigten Punkt in einem bestimmten Augenblick eine Geschwindigkeit, durch die bloße Konstruktion der Begriffe ausgeschlossen wird.

In der Ethik hingegen gibt es keine Konstruktion der Begriffe. Hier muß man sich daher auch darüber klar sein, daß jede noch so unverfänglich erscheinende Verschiebung von Wortbedeutungen die Gefahr folgenschwerer Irrtümer in sich birgt. Weitaus der größte Teil der sophistischen Dialektik,

die auf dem Felde der Ethik so üppig wuchert, zieht seine Nahrung aus dieser Fehlerquelle.

Auf die Frage z. B., ob die Ehe nur unter der Bedingung der Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit erlaubt sei, ist von vielen geantwortet worden, Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit seien als notwendige Merkmale im Begriff der Ehe enthalten, die Notwendigkeit der Monogamie sowohl wie der vom Willen der Ehegatten unabhängigen Fortdauer der Ehe sei daher eine unmittelbare Konsequenz aus dem Begriff der Ehe. — Das Sophistische dieser Art der Beweisführung beruht darauf, daß sie dem in der Frage vorausgesetzten Begriff der Ehe einen anderen, durch willkürliche Definition gebildeten unterschiebt, um dann in der Antwort die zum Inhalt des definierten Begriffs gehörigen Merkmale auf die Gegenstände jenes anderen, den Ausgangspunkt der Frage bildenden Begriffs zu übertragen. Es wird hier also vermöge der willkürlich eingeführten Nominaldefinition eine quaternio terminorum verübt, indem von einem richtigen analytischen (d. h. aus der bloßen Zergliederung der Begriffe folgenden) Urteil auf ein gleichlautendes, aber falsches synthetisches (d. h. aus der bloßen Zergliederung der Begriffe keineswegs folgendes) Urteil geschlossen wird. Übrigens zeigt sich das Sophistische einer solchen Schlußweise schon daran, daß sie, wenn sie zwingend wäre, *zu viel* beweisen würde. Sie würde nämlich nicht sowohl die ethische Verwerflichkeit, als vielmehr die *logische Unmöglichkeit* der Polygamie und der Ehescheidung beweisen. In Wahrheit aber läßt sich aus der aufgestellten Definition nichts weiter schließen, als daß eine Gemeinschaft, die den Bedingungen der Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit nicht genügt, nicht eine „Ehe" genannt werden dürfte; die Frage, ob sie erlaubt ist oder nicht, wird dadurch überhaupt nicht berührt. Dieser Fehler läßt sich auch nicht etwa dadurch ausgleichen, daß man die „Ehe" als eine Gemeinschaft definiert, die (von an-

deren Merkmalen abgesehen) ausschließlich und unauflöslich — nicht sowohl *ist*, als vielmehr — sein *soll*. Denn um für irgend eine Gemeinschaft die Konsequenz aus dieser Definition zu ziehen, müßte man erst wissen, daß die fragliche Gemeinschaft eine Ehe ist. Der Definition zufolge kann man dies aber nur wissen, wenn schon vorher feststeht, was erst aus der Definition bewiesen werden sollte: daß die Gemeinschaft ausschließlich und unauflöslich sein soll.

Oder denken wir an die Frage, ob es geboten ist, daß sich die Staaten zur rechtlichen Ausgleichung der zwischen ihnen bestehenden Interessenkonflikte ebenso einer über ihnen stehenden Herrschermacht unterwerfen, wie die einzelnen Menschen einer solchen im Staate unterworfen sind. Man kennt die Antwort: Zum Begriff des Staates gehöre die Unabhängigkeit von jeder übergeordneten Herrschermacht; diese Unabhängigkeit sei gerade das auszeichnende Merkmal, das den Staat von anderen politischen Gebilden unterscheide; eine mit Herrschermacht über ihre Glieder ausgestattete Staatenorganisation sei daher eine nichtige, sich selbst widersprechende Idee.

Der Fehler ist derselbe wie im vorigen Beispiel. Dem Begriff des Staates, der der Frage zugrunde liegt, wird durch willkürliche Nominaldefinition ein anderer untergeschoben und dann das dem definierten Gebilde zukommende Merkmal auf den Gegenstand der Frage übertragen. Während die Frage sich gerade darauf bezieht, ob die Staaten sich einer höheren Herrschermacht unterwerfen sollen, und dabei unter einem Staat die mit Herrschermacht über ihre Glieder versehene Gemeinschaft eines Volkes versteht, geht die Antwort von der Definition des Staates als schlechthin unabhängiger Herrschermacht aus, um dann durch den ebenso richtigen wie trivialen Satz, daß der so definierte Staat keiner höheren Herrschermacht unterworfen werden könne, eine Scheinlösung für eine

Frage zu geben, die durch diese triviale Feststellung überhaupt nicht berührt wird. So wird hier wieder durch eine quaternio terminorum aus einem richtigen analytischen Urteil auf ein falsches synthetisches Urteil geschlossen.

Was dieses Sophisma besonders begünstigt, ist der Umstand, daß in der Tat, wie die Dinge einmal liegen, die Gebilde, die unter den einen Begriff des Staates fallen, auch unter den anderen fallen. Dieses nur historisch konstatierbare, logisch zufällige Verhältnis der faktischen Identität der Gegenstände beider Begriffe wird hier fälschlich wie ein logisch notwendiges, d. h. für eine Identität der Begriffe selbst, angesehen. Eben darum gilt auch von diesem Argument, daß es zu viel beweisen würde, da ja nach ihm die fragliche Staatengemeinschaft gar nicht *logisch möglich* wäre. Aus der aufgestellten Definition läßt sich wieder nichts weiter schließen, als daß die fragliche Gemeinschaft nicht eine Gemeinschaft von „Staaten" genannt werden dürfte; die eigentliche Frage, ob sie geboten sei oder nicht, wird dadurch wieder gar nicht berührt.

Und wiederum läßt sich der Fehler des Arguments auch nicht dadurch korrigieren, daß man in die Definition des Staates die Bedingung aufnimmt, daß er von jeder höheren Macht unabhängig — nicht sowohl *ist*, als vielmehr — sein *soll*. Denn um die in dieser Definition liegende Forderung auf ein bestimmtes politisches Gebilde anwenden zu können, müßte man erst wissen, daß es ein Staat ist. Wie kann man dies aber wissen, da dazu schon feststehen müßte, was gerade erst mit Hilfe der Definition entschieden werden sollte: daß das fragliche Gebilde keiner höheren Macht unterworfen werden dürfe.

§ 8.

Das zuletzt erörterte Beispiel bietet noch zu einer weiteren im vorliegenden Zusammenhang wichtigen Bemerkung Anlaß.

Die Behauptung des fraglichen Rechtes der Staaten auf Unabhängigkeit von jeder höheren Macht (auf die sogenannte „Souveränität") leitet sich nur aus dem Widerspruch gegen eine angebliche Konsequenz der entgegengesetzten Auffassung her. Sie entspringt nämlich aus der Polemik gegen das von manchen aufgestellte Ideal des *Weltstaates*. Man geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Unterordnung unter eine höhere Macht für die einzelnen Staaten nicht möglich sei, ohne daß sie aufhörten, als Staaten weiter zu bestehen, da sie vielmehr alle in einem einzigen Staate, dem „Weltstaate", aufgehen müßten. In der Tat haben im allgemeinen diejenigen, die für die Beseitigung des zwischen den Staaten bestehenden anarchischen Zustands und also für die Errichtung eines sie alle umfassenden Gemeinwesens eingetreten sind, sich dieses als einen alle Völker in sich verschmelzenden *Staat* vorstellen zu müssen geglaubt. Konnte man daher auf der anderen Seite dem Fortbestehen einer Vielheit einzelner Staaten die Berechtigung nicht absprechen, so mußte man folgerichtig auf dem Recht der Staaten bestehen, um der Erhaltung ihrer „Souveränität" willen in dem Zustand der zwischen ihnen herrschenden Anarchie zu beharren. Eine Beseitigung dieser Anarchie konnte in der Tat unmöglich ernsthaft ins Auge gefaßt werden, solange sie nicht ohne das Opfer der inneren Selbständigkeit der einzelnen Staaten ausführbar erschien.

Ganz anders stellt sich jedoch die Sachlage dar, wenn man die Zweideutigkeit jenes Rechtes der Souveränität erkennt und bedenkt, daß das Fortbestehen einer Mehrheit hinsichtlich der Herrschermacht über die ihr angehörigen Individuen selbständiger Völker mit der Errichtung einer das gegenseitige

Verhältnis dieser Völker regelnden Herrschermacht widerspruchslos verträglich ist. Man braucht, um hierüber Klarheit zu erlangen, eigentlich nur das Wort „Staat" aus dem Spiel zu lassen, dessen willkürliche Umdeutung zu jener Erschleichung mißbraucht wurde. Nennt man eine mit Herrschermacht über ihre Glieder versehene Gemeinschaft kurz ein „politisches Gemeinwesen", so kann man — rein logisch betrachtet — die politischen Gemeinwesen einteilen in solche, die von jeder höheren Herrschermacht unabhängig sind, und solche, die einer höheren Herrschermacht unterworfen sind, kurz in unabhängige und abhängige politische Gemeinwesen. Nach einem hiervon ganz verschiedenen Gesichtspunkt kann man die politischen Gemeinwesen aber auch nach der Natur ihrer Glieder einteilen: nämlich in solche, deren Glieder Individuen sind, und solche, deren Glieder nicht Individuen, sondern selbst Gemeinwesen sind. Jede dieser beiden Einteilungen stellt eine logisch vollständige Disjunktion dar: von jedem politischen Gemeinwesen gilt, daß es entweder unabhängig oder abhängig ist, sowie daß es entweder ein solches von Individuen oder von Gemeinwesen ist. Keineswegs aber läßt sich schließen, daß ein unabhängiges politisches Gemeinwesen nur ein solches von Individuen sein könnte. Nichts anderes aber bedeutet der Schluß, daß die Beseitigung der Staatenanarchie nur durch das Opfer der staatlichen Selbständigkeit der einzelnen Völker erkauft werden könnte.

So kann denn dies Beispiel zugleich als Beweis dafür dienen, wie von methodischer Klarheit oder Unklarheit des Denkens Völkerschicksale abhängen können.

Uns kommt es hier nur auf das methodische Prinzip an, dessen Kenntnis zur Vermeidung solcher Scheinbeweise unentbehrlich ist. Um es herauszuheben, können wir die an Hand des Beispiels aufgedeckten logischen Verhältnisse in folgendem Schema darstellen:

Abstrahieren wir nun von dem besonderen Inhalt der gerade für das gewählte Beispiel charakteristischen Begriffe, so liegt das Geheimnis der auf dem Mißbrauch willkürlicher Nominaldefinitionen beruhenden Dialektik offen vor uns.

Es ist die typische Folge der mit Hilfe solcher willkürlichen Nominaldefinitionen vorgenommenen Begriffsverschiebungen, daß sich dem durch sie veranlaßten Scheinbeweis mit dem gleichen Scheine des Rechts die gerade entgegengesetzte Schlußweise gegenüberstellen läßt, wodurch eine, auf dem Boden der den widerstreitenden Schlüssen gemeinsamen Voraussetzung der Äquivalenz der beiden Begriffe unauflösliche *Antinomie* entsteht. Denn nach derselben Konsequenz, vermöge derer aus einer richtigen Prämisse auf einen falschen Schlußsatz geschlossen wird, läßt sich aus der Falschheit dieses Schlußsatzes auf die Falschheit seiner Prämisse schließen.

Durch jenen Schluß wird ein Prädikat, das den Gegenständen des einen Begriffs zukommt, auf die Gegenstände des anderen, mit ihm für äquivalent genommenen Begriffs übertragen; durch diesen wird die Negation des Prädikats von den Gegenständen des zweiten Begriffs auf die Gegenstände des ersten übertragen. Der eine Schluß ist unter Voraussetzung der Äquivalenz der Begriffe ebenso zwingend wie der andere. Diese Voraussetzung läuft geradezu auf die Behauptung hinaus, daß die Prämisse des einen Schlusses (die Bejahung des Prädikats von den Gegenständen des einen Begriffs) mit der Prämisse des anderen Schlusses (der Verneinung des Prädikats von den Gegenständen des anderen Begriffs) unvereinbar ist. Denn wenn *a* und *b* identisch sind, so widerspricht es sich, das, was von *a* bejaht wird, von *b* zu verneinen. Besteht aber die Identität nur scheinbar, so ist auch dieser Widerspruch nicht vorhanden; der Bejahung von *a* widerspricht nur die Verneinung von *a*, nicht aber die Verneinung von *b*. Solange jedoch die Verschiedenheit beider Begriffe unentdeckt bleibt, ist es unvermeidlich, daß die vorausgesetzte Vollständigkeit der Disjunktion zwischen der Bejahung von *a* und der Verneinung von *b* rein logisch gesichert erscheint. Auf diesem Schein beruht die Erschleichung, die in dem Übergang von dem analytischen Satz (der Behauptung des Widerspruchs zwischen der Bejahung von *a* und der Verneinung von *a*) zu dem synthetischen (der Behauptung des Widerstreits zwischen der Bejahung von *a* und der Verneinung von *b*) besteht.

Es ist der gewöhnliche Grundfehler der philosophischen Argumentationen, die sich an Stelle einer direkten Beweisführung nur auf eine Widerlegung gegnerischer Lehren stützen, daß ihnen der Übergang von der Bestreitung der Ansicht des Gegners zur positiven Aufstellung der eigenen Lehre nur durch einen Schluß aus derselben unvollständigen Disjunktion gelingt, aus der die bekämpfte Lehre ihre Schlüsse herleitet

und die der einen wie der anderen Partei infolge der ihnen gemeinsamen Begriffsverschiebung verborgen bleibt.

Auf das Schema einer derartigen Antinomie lassen sich daher auch die meisten dialektischen Streitfragen zurückführen, die in der Ethik von altersher die Schulen trennen und über die nur darum bisher so erfolglos gestritten worden ist, weil, solange die den Streitenden gemeinsame Voraussetzung als unverdächtig gilt, die Strenge der Schlüsse, auf die allein man bedacht war, in der Tat auf beiden Seiten gleich unangreifbar bleibt. Die fragliche Voraussetzung zu prüfen, kann nur dem einfallen, der sich schon bewußt ist, daß sich überhaupt hinter der eingeführten Nominaldefinition eine solche Voraussetzung verbirgt. Sich diese Voraussetzung zum Bewußtsein zu bringen, gelingt aber nur schwer, weil sie nur aus der Nichtbeachtung der Verschiedenheit zweier Begriffe entspringt und also auf die keiner besonderen Beachtung oder gar Begründung bedürftige Selbstverständlichkeit der Identität eines Begriffs mit sich selbst hinauszulaufen scheint. Nur eine, alle Mühe um richtiges *Schließen* zunächst beiseite setzende *Erörterung* kann uns auf die Verschiedenheit der Begriffe aufmerksam machen. Die Notwendigkeit einer solchen Erörterung wird aber nur dem klar werden, der sich nicht unter dem scheinbaren logischen Zwang einer einseitigen Schlußweise der Einsicht verschließt, daß sich derselbe logische Zwang für den gerade entgegengesetzten Schluß in Anspruch nehmen läßt. Wer aber nur einmal das methodische Prinzip dieser ganzen sophistischen Dialektik durchschaut hat, wird sich nicht leicht wieder durch sie täuschen lassen.

§ 9.

Der Gegensatz des Verfahrens, durch das die Geometrie und die Ethik zu ihren *Grundsätzen* gelangen, hängt unmittelbar mit dem Unterschied der Begriffsbildung in beiden Wissenschaften zusammen. Die geometrischen Grundsätze sind *Axiome*, d. h. unmittelbar einleuchtende Wahrheiten, die als solche keines Beweises bedürfen. Es genügt, die Begriffe zu konstruieren, um zu erkennen, daß ihren Gegenständen die ihnen in den Axiomen zugeschriebenen Eigenschaften zukommen. Es ist z. B. eine unmittelbar einleuchtende Wahrheit, daß der Kreis eine geschlossene Kurve ist. So wenig die bloße Definition des Kreises uns über sie Aufschluß verschaffen könnte, so unmittelbar leuchtet sie ein, wenn wir die der Definition entsprechende Konstruktion ausführen. Der Satz bedarf daher, um als wahr zu gelten, keines Beweises. Haben wir aber einmal solche Sätze, die ohne Beweis gewiß sind, so können wir dann auch andere, deren Wahrheit nicht unmittelbar einleuchtet, durch Beweise aus ihnen ableiten.

In der Ethik gibt es dagegen, da ihre Begriffe sich nicht konstruieren lassen, auch keine Axiome. Eben darum dürfen wir in ihr auch nicht mit der Aufstellung von Grundsätzen anfangen. Denn da wir der Wahrheit der an die Spitze gestellten Sätze doch niemals sicher sein könnten, so würde es nutzlose Mühe sein, durch noch so sorgfältige Beweisführung andere Sätze aus ihnen abzuleiten.

Wie vor dem voreiligen Gebrauch der Definitionen werden wir uns also auch vor einer übereilten Beweisführung zu hüten haben. Wie wir zur Zusammensetzung der Begriffe aus ihren Teilmerkmalen erst schreiten dürfen, wenn wir, auf umgekehrtem Wege, durch eine methodische Zergliederung der Begriffe zu ihren Teilmerkmalen gelangt sind, so dürfen wir uns auch nicht eher daran machen, einen Beweis zu führen,

als wir nicht eine ausreichende Sicherheit über die Grundsätze gewonnen haben, aus denen der Beweis geführt werden soll. Diese Sicherheit erhalten wir aber, wie sich schon zeigte, wieder nur durch eine Umkehrung der logischen Methode des Beweises. Denn während in der Geometrie die allgemeinen Grundsätze das Klarste und Einleuchtendste sind, aus dem wir alles Weitere erst durch logische Überlegungen ableiten, sind sie in der Ethik gerade das Dunkelste und am wenigsten Einleuchtende, das wir erst durch eine logische Zergliederung der besonderen Anwendungen exponieren müssen, um es nach und nach aufhellen zu können.

§ 10.

Die Vergleichung der Ethik mit der Geometrie kann uns noch in einer anderen Hinsicht lehrreich sein. Wenn wir nämlich diese Vergleichung noch etwas weiter durchführen, so zeigt sich neben dem erörterten Unterschied beider Wissenschaften auch eine bemerkenswerte methodische Analogie.

Wir haben bisher den *Beweis* nur als ein Mittel betrachtet, einen Satz, der für sich nicht einleuchtet, auf einen anderen, einleuchtenden, zurückzuführen, um uns dadurch seiner Wahrheit zu versichern. Es gibt aber außer dem Interesse an der Wahrheit eines Satzes noch ein anderes Interesse, nämlich das systematische, das sich nicht auf eine Erweiterung des Wissens, sondern auf die logische Form des Wissens richtet. Dieses Interesse führt zu dem Postulat, alle Sätze, für die ein Beweis überhaupt möglich ist, auch wirklich zu beweisen, oder mit anderen Worten, die Zahl der Grundsätze auf ein Minimum zu reduzieren. Wir wollen es kurz das *Postulat der systematischen Strenge* nennen.

Gemäß diesem Postulat werden in der Geometrie auch viele Sätze bewiesen, die, wenn es sich nur um den Zweck der Wahr-

heit handelte, keines Beweises bedürften, weil sie schon an und für sich einleuchten; es werden nur solche Sätze als Axiome zugelassen, die nicht nur keines Beweises bedürfen, sondern auch keines solchen fähig sind. Zu diesen Axiomen gelangt man auf regressivem Wege, indem man die Voraussetzungen aufsucht, die zum Beweise eines Satzes notwendig und hinreichend sind. Dieses Verfahren, das man in der Geometrie nach seinem Zweck das axiomatische nennt, ist offenbar nichts anderes als eine *Anwendung der kritischen Methode auf die Geometrie.* Mit Hilfe dieser Methode ist in der neueren Geometrie mancher Satz bewiesen worden, den man früher nicht nur als selbstverständlich, sondern auch als unbeweisbar angesehen hatte. So hat z. B. HILBERT den Satz von der Gleichheit aller rechten Winkel bewiesen, der bis dahin als ein nicht weiter zurückführbares Axiom gegolten hatte. Ein ähnliches Beispiel bietet der von BOLZANO und WEIERSTRASS bewiesene Satz, daß eine stetige Kurve zwischen einem positiven und einem negativen Werte wenigstens einmal den Wert Null annimmt, oder der von JORDAN bewiesene Satz, daß eine in einer Ebene verlaufende geschlossene stetige Kurve (vorausgesetzt, daß sie keinen Doppelpunkt hat) die Ebene in ein inneres und ein äußeres Gebiet teilt.

Durch Anwendung dieser Methode wurde man andererseits genötigt, Axiome einzuführen, die man vorher infolge ihrer Selbstverständlichkeit gar nicht beachtet hatte; sie mußten erst durch die logische Zergliederung der Beweise als besondere Voraussetzungen aufgedeckt werden. Ein Beispiel hierfür bietet der Satz von PASCH, wonach von drei Punkten auf einer Geraden stets einer und nur einer zwischen den beiden anderen liegt.

Man *kann* also auch in der Geometrie nach kritischer Methode verfahren. Und man *muß* es tun, wenn ihr dogmatischer Aufbau dem Postulat der systematischen Strenge genügen soll.

Wir können uns daher allerdings an der Geometrie ein Vorbild für die Ethik nehmen, und wir werden es mit Nutzen tun; nur dürfen wir dies Vorbild nicht, wie man früher wollte, in der dogmatischen Methode der Definitionen und Beweise, sondern allein in der axiomatischen Methode der Zergliederungen suchen.

2. Kapitel.

Kritische und induktive Ethik.

§ 11.

ARISTOTELES — und ihm folgend die Geschichtsschreibung der Philosophie — rühmt es dem SOKRATES nach, daß er der Entdecker der Induktion gewesen sei. In der Aristotelischen Logik wird nämlich der regressive Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine unter dem Namen der Induktion dem progressiven Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere entgegengesetzt, und diese Einteilung der Methoden gilt der seitdem in der Logik herrschend gewordenen Ansicht als vollständig. Nun ist zwar die berühmte „Sokratische Methode" allerdings ein Regressus vom Besonderen zum Allgemeinen. Sie ist aber dennoch keine Induktion. Sie vollzieht nämlich den Übergang vom Besonderen zum Allgemeinen gar nicht durch Schlüsse, sondern durch Zergliederungen.

Die Induktion ist die Methode des Naturforschers. Es ist aber bekannt, daß SOKRATES die naturwissenschaftlichen Bestrebungen seiner Zeitgenossen nicht teilte, und es ist ebenso bekannt, daß er mit seiner Methode nicht sowohl bezweckte, das Wissen zu erweitern, als vielmehr nur, das Wissen, das wir schon besitzen, zur Klarheit des Bewußtseins zu erheben. Er verfuhr dabei so, daß er von der Beurteilung eines konkreten Falles ausging, um durch Prüfung der Gründe dieser

Beurteilung die allgemeinen Voraussetzungen ins Bewußtsein zu heben, die ihr dunkel zugrunde lagen. Hierbei dient das Urteil über den konkreten Fall, von dem man ausgeht, nicht als Prämisse einer Schlußfolgerung, sondern umgekehrt: man geht durch Zergliederung des eigenen Gedankengangs zu seinen Prämissen zurück.

§ 12.

Die kritische Methode ist also durch ihre regressive Form noch nicht hinreichend charakterisiert. Vielmehr müssen wir zwei verschiedene Arten des regressiven Verfahrens unterscheiden, je nachdem, ob der Rückgang vom Besonderen zum Allgemeinen durch *Schlüsse* oder durch *Zergliederungen* erfolgt. Das erste nennen wir „Induktion", das zweite „Abstraktion". Die regressive Methode der Kritik kann nur die der Abstraktion sein. Sie soll nämlich zur Exposition von *Grundsätzen* dienen. Die Induktion führt aber nicht zu Grundsätzen, sondern stets zu Lehrsätzen. Zu Grundsätzen gelangen wir nicht durch Schlüsse, sondern nur durch Zergliederung. Zwar geht die Induktion so gut wie die Abstraktion von den Folgen zu den Gründen zurück; diese sind aber bei der Induktion *Realgründe*, während sie bei der Abstraktion *Erkenntnisgründe* sind. Die Induktion lehrt uns die Ursachen gegebener Erscheinungen kennen, die Abstraktion führt uns zu den Prämissen gegebener Urteile.

§ 13.

Unmittelbar hiermit hängt ein anderer Unterschied zusammen. Da die Induktion aus der Beobachtung einzelner Tatsachen schließt, können ihre Schlußsätze nur *Erfahrungssätze* sein. Auch bedarf es zu ihr, da diese Schlußsätze allgemein sind, der Vergleichung einer Mehrheit von einzelnen Fällen. Die kritische Methode dagegen abstrahiert gerade von

den Tatsachen der Beobachtung, um auf das zu kommen, was wir schon *unabhängig* von der Beobachtung bei der Beurteilung des einzelnen Falles voraussetzen. Die Sätze, auf die sie führt, sind daher keine Erfahrungssätze; und um sie zu finden, genügt, trotz ihrer Allgemeinheit, ein einziges Beispiel.

Um z. B. die Grundsätze des Rechnens zu finden, müssen wir eine Abstraktion ausführen. Jedermann bedient sich dieser Grundsätze im konkreten Falle; um sich ihrer aber in allgemeiner Form bewußt zu werden, bedarf es der Zergliederung einer bestimmten Rechnungsoperation. Wenn wir etwa eine Reihe von Zahlen zu addieren haben, so führen wir, um das Resultat zu kontrollieren, die Summation ein zweites Mal in umgekehrter Reihenfolge aus. Fragen wir, was uns die Berechtigung zu diesem Kontrollverfahren gibt, so finden wir sie in der Voraussetzung, daß der Betrag einer Summe von der Reihenfolge ihrer Glieder unabhängig ist. Dieser Satz ist ein Grundsatz der Arithmetik und kein Lehrsatz; er läßt sich also nicht beweisen, sondern nur als solcher aufweisen. Und zu dieser Aufweisung genügt ein einziges Beispiel seiner Anwendung; denn in jedem Einzelfalle einer solchen wird seine allgemeine Geltung schon vorausgesetzt.

Ebenso in der Ethik. Wenn wir etwa im Zweifel sind, ob wir durch eine bestimmte Handlungsweise einen andern beleidigt haben, so denken wir uns in die Lage des andern versetzt und fragen uns, ob wir in dieser Lage uns durch eine solche Behandlung beleidigt fühlen würden. Prüfen wir nun, auf Grund welcher Voraussetzung wir so verfahren, so finden wir sie in dem Satze, daß der sittliche Wert einer Handlung von der Vertauschung der einander behandelnden Personen unabhängig ist. Dieser Satz wird hier nicht bewiesen, sondern nur als Voraussetzung eines andern aufgewiesen, und für diese Aufweisung genügt wieder ein einziges Beispiel.

§ 14.

Nun kann es freilich vorkommen, daß ein Satz, der in einer bestimmten Wissenschaft als Grundsatz dient, in einer anderen Wissenschaft bewiesen wird und also in dieser ein Lehrsatz ist. So werden z. B. die Grundsätze der theoretischen Physik in der experimentellen Physik durch Induktion bewiesen. Wir müssen uns daher fragen, ob nicht auch die Grundsätze der Ethik, unbeschadet ihrer grundsätzlichen Bedeutung für diese Wissenschaft, innerhalb einer andern Wissenschaft bewiesen werden können. Wäre ein solcher Beweis möglich und ließe er sich durch Induktion führen, so wären die Grundsätze der Ethik ebenso nur Erfahrungssätze, wie es die Grundsätze der theoretischen Physik sind.

Eine solche Möglichkeit findet jedoch nicht statt. Um nämlich einen ethischen Satz durch Induktion zu erschließen, müßte man ihn auf irgendwelche Tatsachen der Beobachtung zurückführen. Denn durch Beobachtung lassen sich nur *Tatsachen* feststellen. Aus Tatsachen, d. h. daraus, daß etwas Bestimmtes *ist*, läßt sich aber kein Schluß ziehen darauf, daß etwas Bestimmtes sein *sollte*. Denn der Begriff des Sollens ist gegenüber dem Begriff des Seins etwas gänzlich Neues. Ein Begriff, der in den Prämissen eines Schlusses gar nicht vorkommt, kann aber auch nicht in seinen Schlußsatz eingehen. Ein Schluß von dem, was ist, auf das, was sein sollte, ist folglich unmöglich, und es kann also auch keine induktive Begründung ethischer Urteile geben.

§ 15.

Das eigentliche Verdienst des SOKRATES besteht hiernach gerade in dem Gegenteil dessen, was ARISTOTELES und seine Nachfolger dafür gehalten haben, nämlich darin, die Unmöglichkeit einer induktiven Begründung der Ethik erkannt zu haben,

oder, nach dem griechischen Sprachgebrauch, in der Entdeckung der Unabhängigkeit der Ethik von der Physik. Da indessen in unserer Zeit mit dem Aufschwunge der induktiven Wissenschaften auch die Hoffnung auf eine induktive Begründung der Ethik wieder belebt worden ist, so wollen wir hier auf einige typische Versuche einer solchen, wie man sie jetzt mit Vorliebe nennt, „monistischen" Ethik etwas näher eingehen.

Man hat unter den induktiven Wissenschaften bald die Psychologie, bald die Soziologie, bald die Biologie, bald die Physik (im heutigen, engeren Sinne des Wortes) als die Disziplin angesehen, die dazu berufen sein sollte, als Fundament der Ethik zu dienen. Das berühmteste Beispiel für die erste Ansicht ist die Induktion, durch die JOHN STUART MILL das Prinzip des sozialen Nutzens oder, wie er es nennt, des Utilitarismus begründet.

MILL argumentiert so: Um zu beweisen, daß etwas erstrebenswert ist, kann man nicht anders verfahren, als daß man zeigt, es werde wirklich erstrebt; ebenso wie man den Nachweis, daß etwas sichtbar ist, nicht anders führen kann, als indem man zeigt, daß es wirklich gesehen wird. Nun ist es eine Tatsache, daß jeder Mensch sein Glück erstrebt. Folglich wird das Glück aller erstrebt; woraus dann folgt, daß das Glück aller erstrebenswert ist.

In dieser Argumentation ist jeder einzelne Satz falsch. Erstens ist es nicht wahr, daß aus dem Umstand, daß etwas erstrebt wird, folgt, daß es erstrebenswert ist. Daraus, daß etwas wirklich gesehen wird, folgt zwar, daß es sichtbar ist. Aber so wenig daraus, daß etwas wirklich gesehen wird, geschlossen werden kann, daß es sehenswert ist, läßt sich daraus, daß etwas wirklich erstrebt wird, schließen, daß es erstrebenswert ist. Zweitens ist es nicht wahr, daß jeder sein Glück erstrebt. Gerade für alle konsequenten Anhänger des sozialen

Utilitarismus trifft dies ja nicht zu. Drittens ist es nicht wahr, daß aus der Annahme, jeder erstrebe sein eigenes Glück, folgt, daß das Glück aller erstrebt wird. MILL verwechselt hier den Erfolg mit dem Ziel des Handelns. Wenn alle ihr eigenes Glück erstreben, so mag dies die Wirkung haben, daß das Glück aller gesteigert wird. Aber hiermit ist nicht gesagt, daß auch nur ein einziger ein einziges Mal diese Wirkung erstrebt. Es folgt also erst recht nicht, daß das Glück aller erstrebenswert ist.

§ 16.

Das bekannteste Beispiel der zweiten Art bietet der sogenannte „wissenschaftliche Sozialismus" der MARXisten. Die Schöpfer dieser Lehre gingen von der Meinung aus, daß der Sozialismus nur dadurch wissenschaftlich begründet werden könne, daß er dem Bereiche bloßer ethischer Ideale entzogen und als ein naturnotwendiges Produkt der nach bestimmten Gesetzen sich umwandelnden sozialen Verhältnisse erwiesen würde. So hielten sie es für ein Naturgesetz, daß in einer Gesellschaft mit kapitalistischer Produktionsweise eine fortschreitende Konzentration der technischen Betriebe, sowie eine zunehmende Akkumulation des Kapitals in immer weniger Händen stattfinde und daß dadurch die wirklichen Produzenten, die Arbeiter, mehr und mehr von den Produktionsmitteln getrennt und einer steigenden Ausbeutung und Verelendung entgegengetrieben werden. Die naturnotwendige Folge dieses Prozesses sei eine sich mehr und mehr zuspitzende Verschärfung der Klassengegensätze, die aber durch die allmählich eintretende Übermacht des klassenbewußten Proletariats über die an Zahl beständig abnehmenden Kapitalisten von selbst zu einem schließlichen Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaftsform und der Zurückeroberung der Produktions-

mittel durch die Arbeiterschaft führen müsse, womit denn alle zur Verwirklichung des Sozialismus notwendigen Bedingungen erfüllt sein würden. Die notwendige Aufgabe, die sich hieraus ergebe, sei es, die Klassengegensätze nicht durch sozialreformatorische Ausgleichungsversuche abzuschwächen, sondern vielmehr sich ihrer Notwendigkeit bewußt zu fügen, um das Herannahen der zukünftigen Gesellschaftsordnung nicht aufzuhalten.

Gegen diesen Gedankengang läßt sich zunächst einwenden, daß die tatsächlichen Behauptungen, von denen er ausgeht, in Wahrheit keine Naturgesetze sind. Naturgesetze sagen aus, was allgemein und mit Notwendigkeit geschieht; die behaupteten Sätze gelten aber, wie die Erfahrung lehrt, nicht bedingungslos, sondern nur unter gewissen Verhältnissen, und zwar solchen, denen die Menschen keineswegs ohnmächtig gegenüber stehen. Wenn aber die behauptete Notwendigkeit nicht wirklich besteht, so können wir aus ihr auch keine Verbindlichkeit für unser praktisches Verhalten ableiten. Doch kommt es für unseren gegenwärtigen Zweck darauf nicht einmal an. Denn angenommen, die behauptete Naturnotwendigkeit fände wirklich statt, so wäre es freilich sinnlos, sich ihr widersetzen zu wollen; jedoch dies nur darum, weil ein Widerstand gegen sie gar nicht *möglich* wäre. Es wäre daher auch sinnlos, diesen Widerstand verbieten zu wollen, denn er wäre nur durch die Übertretung eines Naturgesetzes möglich; eine solche aber ist schon ein Widerspruch in sich und bedarf daher keines Verbotes. — Meint man jedoch, daß durch die fraglichen Naturgesetze nur die *Richtung* bestimmt sei, in der der Verlauf des wirtschaftlichen Geschehens sich abspiele, nicht aber auch die *Geschwindigkeit* dieses Verlaufs, und daß daher die abzuleitende Aufgabe auch nicht die Beeinflussung seiner Richtung, sondern nur seiner Geschwindigkeit betreffe, so ist zu sagen, daß diese Aufgabe eben darum *nicht aus den Natur-*

gesetzen abgeleitet werden kann. Denn ob, wenn wir die Regulierung der Geschwindigkeit des Prozesses in unserer Hand haben, die Beschleunigung oder die Verzögerung den Vorzug verdient, dafür enthalten die Naturgesetze kein Kriterium. Ein solches kann vielmehr nur in unserem Urteil über den größeren oder geringeren *Wert* der Beschleunigung oder Verzögerung des Zusammenbruchs der kapitalistischen Wirtschaftsordnung liegen. Und in der Tat, nur wegen der ethischen Minderwertigkeit der in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung herrschenden Ausbeutung und Entrechtung der arbeitenden Klasse wünscht der MARXist eine möglichst große Beschleunigung des Auflösungsprozesses dieser Wirtschaftsform und daher auch eine möglichst ungehemmte Verschärfung der Klassengegensätze. Die Theorie von der Naturnotwendigkeit dieses wirtschaftlichen Prozesses ist bei ihm nur der nachträgliche Versuch eines ökonomischen Unterbaues für die ihn leitende ethische Idee, weil er diese als solche wissenschaftlich zu begründen sich nicht zutraut.

§ 17.

Ein Beispiel für den dritten Typus von Versuchen einer induktiven Begründung der Ethik ist die „evolutionistische" Ethik. Die Biologie, meint man, lehrt uns eine Entwicklung in der organischen Natur kennen, ein allmähliches Aufsteigen von niederen Formen zu höheren, und wir brauchen daher nur das Gesetz dieser Entwicklung zu kennen, um in ihm zugleich die Richtschnur für unser eigenes Verhalten zu finden. Wenn wir nur treulich dem allgemeinen Gange der Natur folgen, so werden wir uns dadurch vor Irrwegen und Fehltritten schützen.

Das Bestechende solcher Argumentationen verschwindet, sobald man eine genauere Sprache anwendet. Was heißt nämlich „Entwicklung"? In der Naturwissenschaft bedeutet Entwicklung die Aufeinanderfolge verschiedener Zustände eines

Gegenstandes in einer bestimmten Richtung, etwa bei den Lebewesen in der Richtung einer zunehmenden Differenzierung ihrer Organe oder einer fortschreitenden Anpassung an die Umgebung, in der sie leben. Erstens aber kommt dieser Entwicklung, d. h. der Einheit der Richtung des organischen Geschehens, keine naturgesetzliche Notwendigkeit zu, wie das Vorkommen der organischen Rückbildungen beweist. Und zweitens muß man den Begriff der Entwicklung noch von dem der Vervollkommnung unterscheiden. Vervollkommnung ist nur eine solche Entwicklung, deren Richtung durch das Zunehmen des *Wertes* der aufeinander folgenden Zustände charakterisiert ist. Nur eine solche kann Entwicklung im *ethischen* Sinne genannt werden. Nur wenn man schon weiß, daß eine Entwicklung eine Vervollkommnung ist, kann man sie zur ethischen Richtschnur machen. Wie kann man aber dieses wissen, d. h. wie kann man erkennen, daß von den aufeinander folgenden Zuständen die späteren die wertvolleren sind, wenn man nicht schon im Besitz eines Kriteriums für das Wertvollere ist? Dieses Kriterium sollte ja aber durch die Untersuchung der Entwicklung erst gewonnen werden. Jeder solche Versuch muß sich daher notwendig in einem logischen Zirkel bewegen.

Wollte man aber etwa von vornherein von der Annahme ausgehen, daß die bloßen Zeitunterschiede schon an sich Wertunterschiede sind, derart, daß die späteren Zustände die wertvolleren wären, so würde man erstens eben damit auf eine induktive Begründung dieses Wertungsprinzips verzichten. Es würde dadurch aber zweitens auch alle Ethik überhaupt aufgehoben.

Denn wenn es für die Vervollkommnung nur auf den Übergang vom Früheren zum Späteren ankäme, so wäre unsere Vervollkommnung schon durch die bloße natürliche Zeitfolge unserer Handlungen gesichert, und jede Art zu handeln wäre gleich berechtigt.

Man könnte einem solchen dogmatischen Optimismus auch mit demselben Rechte die pessimistische Annahme entgegensetzen, wonach die späteren Zustände stets die *weniger* wertvollen sind und also der Idealzustand nicht am Ende, sondern am Anfang der Entwicklung liegt. Die eine Behauptung wäre so willkürlich wie die andere. Man müßte nämlich, um diese Frage zu entscheiden, das Ziel der Entwicklung schon kennen, und dies wäre nur möglich, wenn man den Verlauf der Entwicklung im ganzen übersehen könnte. Dies ist aber unmöglich; denn wir erkennen die Natur nicht als ein abgeschlossenes Ganzes und können niemals wissen, ob das, was sich uns als ein Gut oder Übel darstellt, nicht in der Folge noch in das Gegenteil umschlägt. Die Unvollendbarkeit der Geschichte in der Natur macht es also unmöglich, ein Ziel der Entwicklung zu bestimmen, und schon hieran scheitert jeder Versuch, aus naturwissenschaftlichen Tatsachen ethische Gesetze zu erschließen.

§ 18.

Dies gilt denn unmittelbar auch gegen den letzten, physikalischen Typus induktiver Ethik. Als Beispiel für ihn kann die sogenannte „energetische" Ethik dienen. Diese geht von der Erwägung aus, daß alles Geschehen in der Natur mit gewissen Energietransformationen verbunden ist, derart, daß dabei zwar die Gesamtmenge der Energie konstant bleibt, der Vorrat an freier, d. h. umwandlungsfähiger Energie aber beständig abnimmt. Während nach dem ersten Gesetz eine Umkehrung alles Naturgeschehens sehr wohl möglich wäre, wird diese Möglichkeit durch das zweite Gesetz ausgeschlossen, indem es eine bestimmte, bevorzugte *Richtung* des Geschehens notwendig macht. Durch die Bevorzugung dieser Richtung — so wird weiter geschlossen — ist allem Geschehen ein bestimmtes *Ziel* vorgezeichnet, und man braucht daher nur

dieses Ziel zu kennen, um zu einem exakten Maße für den Wert menschlicher Handlungen zu gelangen. Es genügt nämlich, zu wissen, daß die Menge der für unsere Zwecke nutzbaren Energie dauernd abnimmt, um auch die Notwendigkeit einzusehen, bei der Verwendung dieser Energie möglichst sparsam zu verfahren, d. h. jede Energietransformation mit dem größten möglichen Nutzeffekt oder dem geringsten möglichen Verlust an freier Energie auszuführen.

Man braucht das Gebot, das in dieser Beweisführung als Schlußsatz auftritt, nur mit dem Inhalt des Naturgesetzes zu vergleichen, das in ihr als Prämisse dient, um zu erkennen, daß von einer logischen Folge des einen aus dem anderen keine Rede sein kann. Nach dem Naturgesetz strebt die Gesamtmenge der freien Energie einem *Minimum* zu. Sollte also die durch das Naturgesetz ausgezeichnete Richtung des Geschehens zugleich die Richtung unseres ethischen Verhaltens bestimmen, so müßte dieses ebenfalls ein Minimum an freier Energie zum Ziel haben. In dem abgeleiteten Gebot wird aber im Gegenteil gefordert, daß die Menge der freien Energie ein *Maximum* bleiben soll. Die durch das Naturgesetz ausgezeichnete Richtung wird hier also gerade umgekehrt.

Der erste Fehler, der den Schein erzeugt, als sei ein Schluß von dem Naturgesetz auf das Gebot möglich, entsteht durch eine ungenaue Formulierung des Naturgesetzes. Dieses gilt nämlich ohne weiteres nur für endliche und zwar abgeschlossene Systeme. Streng genommen zeigt uns aber die Erfahrung gar keine abgeschlossenen Systeme. Die versuchte Anwendung des Gesetzes beruht daher auf einer unzulässigen Verallgemeinerung. Nur wenn man nach einer willkürlichen und durch keine Erfahrung zu rechtfertigenden Voraussetzung den Gesamtvorrat der freien Energie in der Natur als begrenzt annehmen wollte, würde aus dem mit jeder Energietransformation verbundenen Verlust an freier Energie folgen, daß der Vor-

rat an umwandlungsfähiger Energie jemals erschöpft werden könnte.

Etwas anderes ist es freilich, wenn man nur behaupten will, daß der Nutzeffekt des uns Menschen für unsere Zwecke zur Verfügung stehenden Energievorrats begrenzt ist. Um dieses zu beweisen, bedarf es aber nicht erst der Heranziehung des zweiten energetischen Hauptsatzes. Vielmehr genügt hierfür der Hinweis, daß wir unsere Zwecke nicht ohne *Arbeit*, d. h. nur durch entsprechende Energieaufwendung erreichen können und daß die uns *überhaupt* verfügbare Energie faktisch begrenzt ist. Sind die uns verfügbaren Mittel ohnehin beschränkt, so erübrigt es sich, die Notwendigkeit dieses Umstands mit dem Rüstzeug des zweiten Hauptsatzes beweisen zu wollen. Eine solche unnütze Aufwendung von Beweismitteln muß wenigstens bei denen befremden, die sich ihrer zur Ableitung des Gebots der Energieersparnis bedienen wollen.

Und doch führt diese Aufwendung von Beweismitteln nicht einmal zu dem gewünschten Ziel. Denn hierzu bedürften wir eines Kriteriums dafür, welche Energieverwendung als *Vergeudung*, welche dagegen als *Verwertung* der Energie zu gelten habe. Das Vorhandensein eines solchen Kriteriums ist die Voraussetzung dafür, daß es Sinn hat, ein Gebot der Energieverwertung und ein Verbot der Energievergeudung aufzustellen. Dies Gebot sollte aber seinerseits gerade zur Entscheidung darüber dienen, welcher Wert einer Energietransformation zukommt. So werden wir hier wieder in einem logischen Zirkel herumgeführt.

Über die Leerheit und Unanwendbarkeit dieses Prinzips täuscht man sich nur dadurch leicht, daß man von „niederen" und „höheren" Energieformen spricht. Mit diesen Ausdrücken ist aber in der Tat gar nichts gesagt, solange nicht ein Kriterium der Niedrigkeit oder Höhe einer Energieform angegeben ist. Das Prinzip der Energieersparnis liefert uns ein solches Kri-

terium nicht. Denn wollten wir die „höhere“ von der „niederen“ Energie durch den größeren Nutzeffekt unterscheiden, so müßten wir, um diese Unterscheidung durchführen zu können, schon wissen, welche Energieverwendung als Nutzung und welche als Verschwendung anzusehen ist; wir sähen uns also wieder gerade vor die Frage gestellt, die wir beantworten wollten.

Sehen wir aber von alledem ab, so ist freilich klar: uns steht faktisch nur ein begrenzter Energievorrat zur Verfügung, und dieser wird sogar durch Ausstrahlung der Sonnenenergie in den Weltraum immer mehr verbraucht. Was folgt aber daraus für das Verhalten des einzelnen? An und für sich gar nichts! Denn für die Bedürfnisse des einzelnen könnte die verfügbare Energie trotzdem noch im Überfluß vorhanden sein. Unser Kohlenvorrat z. B. wird in wenigen Jahrhunderten verbraucht sein. Was geht das aber den jetzt lebenden Menschen an? Man denkt hier vielleicht an die späteren Generationen, die wir durch unsere Verschwendung einem trostlosen Erfrierungstode preisgeben. Dann setzt man schon stillschweigend voraus, daß wir bei unseren Handlungen auf das Interesse anderer Rücksicht nehmen sollen. Aus dem fraglichen Naturgesetz folgt aber die Notwendigkeit einer solchen Rücksicht nicht.

So verhält es sich denn insbesondere auch mit der „Menschenökonomie“. Ein Grund zur Sparsamkeit im Verbrauch von Menschenkraft liegt offenbar nur da vor, wo menschliche Arbeitskraft kein im Überfluß vorhandenes Gut ist, d. h. wo uns bei ihrem Verbrauch nicht beliebiger Ersatz zur Verfügung steht. Diese Voraussetzung kann aber für den einzelnen Unternehmer (und sogar für eine ganze Generation von Unternehmern) durchaus nicht als erfüllt gelten. Für ihn ist die Ausbeutung seiner Arbeiter in keinem Falle unproduktiv, solange noch ein genügendes Angebot von Arbeitskräften vorhanden ist, um die

verbrauchten Arbeitskräfte zu ersetzen. Die Rücksicht auf die Folgen seiner Ausbeutung für die Allgemeinheit und für die künftigen Generationen braucht ihn nicht zu kümmern, da es ihm ja unmittelbar nur auf seinen eigenen Gewinn und also auf die Produktivität seines eigenen Unternehmens ankommt.

Und nehmen wir selbst an, daß dem einzelnen für die Befriedigung seiner Bedürfnisse kein Überfluß an nutzbarer Energie zur Verfügung steht, daß z. B. seine eigene Arbeitskraft rapide abnimmt und er einem baldigen sicheren Tode entgegengeht. Warum soll er dann mit der ihm noch verfügbaren Kraft sparsam umgehen? Vergeudet er den Rest seiner Kraft in leichtsinniger Weise, so begeht er vielleicht in unseren Augen eine große *Dummheit*; aber warum *soll* er sie nicht begehen? Ein solches *Verbot* der Verschwendung seiner Energie folgt doch jedenfalls nicht aus dem *Naturgesetz* der Energie.

Diese Beispiele können uns hier genügen. Sie bestätigen im einzelnen, was wir schon vorher in voller Allgemeinheit feststellen konnten: daß ethische Prinzipien nicht Lehrsätze einer Tatsachenwissenschaft sein können. Es wäre leicht, an Hand dieser Beispiele zugleich die Frage zu beantworten, ob nicht in anderer Beziehung die Induktion für die Ethik Bedeutung gewinnen könne und worin diese Bedeutung zu suchen sei. Es ist hier jedoch noch nicht der Ort, auf diese Frage einzugehen. Es handelte sich jetzt allein darum, ob eine induktive Begründung ethischer Prinzipien möglich ist. Und diese Möglichkeit haben wir verneinen müssen.

2. Abschnitt.

Von der Deduktion der ethischen Prinzipien.

1. Kapitel.

Kritische und erkenntnistheoretische Ethik.

§ 19.

Mit dem Bisherigen haben wir unsere methodische Aufgabe erst zur Hälfte gelöst. Denken wir uns nämlich die aufgestellten Regeln befolgt, so erhielten wir eine Aufweisung der Prinzipien, die unseren ethischen Urteilen zugrunde liegen. Ob denn aber die so aufgewiesenen Prinzipien zu Recht angewandt werden oder vielleicht bloße Vorurteile enthalten, diese Frage wäre dadurch noch gar nicht berührt. Es wäre nur die Frage des Tatbestandes der angewandten Prinzipien entschieden; die Rechtsfrage bliebe noch offen. Um auch sie zu entscheiden, bedürfen wir ganz neuer methodischer Mittel. Nach diesen müssen wir uns jetzt umsehen.

§ 20.

Um hierbei so vorsichtig wie möglich zu verfahren, wollen wir uns zunächst erinnern, welches diese Mittel nach dem schon Festgestellten *nicht* sein können. Es handelt sich um die Frage, wie sich ethische Prinzipien, wenn sie einmal als solche aufgewiesen sind, begründen lassen. Nun wissen wir jedenfalls, daß eine solche Begründung auf dem Wege der Induktion unmöglich ist. Wir können aber bereits mehr sagen. Betrachten wir nämlich die Gründe, aus denen wir diese Unmöglichkeit erkannt haben, so zeigen sie sich von weit größerer Tragweite:

die Unmöglichkeit, den Begriff des Sollens auf den des Seins zurückzuführen, hat nicht nur die Unmöglichkeit einer induktiven Begründung der Ethik zur Folge, sondern die Unzurückführbarkeit ethischer Urteile auf Seinsurteile überhaupt, mögen diese nun empirischen oder rationalen Ursprungs sein.

Hieraus folgt nun, daß ein *Beweis* ethischer Prinzipien überhaupt unmöglich ist. Ein Beweis ist die logische Zurückführung eines Urteils auf andere Urteile. Diese anderen Urteile könnten, als Prämissen eines Beweises ethischer Prinzipien, nicht selbst eine ethische Erkenntnis enthalten; denn in deren Gebiet sind ja die zu beweisenden Urteile ihrerseits die logisch höchsten Prämissen. Wären sie aber Seinsurteile, so müßten sie als solche entweder einer Erfahrungserkenntnis angehören: dann beruhte die Beweisführung auf Induktion, was nach dem Früheren unmöglich ist; oder endlich sie enthielten eine metaphysische Erkenntnis: dann müßte sich die Ethik, als praktische Metaphysik, auf spekulative Prämissen zurückführen lassen, was aus denselben Gründen unmöglich ist. Die ethischen Prinzipien lassen also überhaupt keinen Beweis, d. h. keine Zurückführung auf logisch höhere Prinzipien zu.

§ 21.

Schon hieraus läßt sich begreifen, warum der bei der Begründung der Ethik gewöhnlich eingeschlagene Weg nicht zum Ziele führen konnte. Die Aufgabe selber, die man sich vorlegte, war so beschaffen, daß sie eine Lösung ausschloß. Man stellte sich nämlich die Aufgabe so, daß man nach dem *Grunde der Verbindlichkeit sittlicher Pflicht* fragte. Der Grund irgend welcher Verbindlichkeit kann offenbar nur in einem Gebot liegen, das uns diese Verbindlichkeit auferlegt. Es kann sie uns aber nur auferlegen vermöge der Verbindlichkeit, die es für sich selber besitzt; und wenn diese ihrerseits einen Grund

hat, so kann er nur in einem noch höheren Gebote zu suchen sein, bei dem sich die Frage nach dem Grunde seiner Verbindlichkeit von neuem erheben würde. So würden wir hier auf eine unendliche Reihe von Geboten geführt, deren jedes seine Verbindlichkeit nur durch das nächst höhere erhalten könnte. Ein Grund sittlicher Verbindlichkeit überhaupt läßt sich also nicht angeben; die Aufgabe, einen solchen zu finden, ist widersprechend gestellt, und jeder Versuch ihrer Auflösung muß sich in einem Zirkel bewegen.

Um dies an einem Beispiel zu erläutern, so wollen wir uns bei der in die Augen fallenden Ungereimtheit der neueren Versuche, auf rein logischem Wege das Bestehen einer sittlichen Verbindlichkeit zu erweisen, nicht aufhalten, sondern nur die von KANT versuchte Auflösung des Problems betrachten. KANT legt sich die Grundfrage der Kritik der praktischen Vernunft in der Form vor: Wie ist ein kategorischer Imperativ, d. h. ein unbedingtes Gebot, möglich? Eine Frage, die ihm als gleichbedeutend gilt mit dem Problem, *warum das Sittengesetz verbinde.* Obgleich nun eigentlich KANT selbst in seiner Lehre von der „Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs" die einzig richtige Antwort auf diese Frage gibt, versucht er doch, zu einer positiven Auflösung für sie zu gelangen. Diese liegt in seiner Lehre vom *intelligiblen Wollen* des Menschen. Er erklärt hier, daß das Sollen nichts anderes sei als unser eigenes intelligibles Wollen, d. h. unser Wollen, sofern wir uns als Vernunftwesen betrachten, und daß dieses Wollen zum Sollen nur insofern wird, als wir zugleich Sinnenwesen sind, deren Neigungen mit der Vernunft nicht notwendig übereinstimmen. So viel Richtiges diese Lehre sonst enthalten mag, so verschafft sie uns doch keine Lösung des Problems der sittlichen Verbindlichkeit. Denn man wird die Frage stellen müssen: Warum sind wir verbunden, unserem intelligiblen Wollen auch als Sinnenwesen Folge zu leisten? Oder, mit

anderen Worten: Warum soll unser empirisches Wollen mit dem intelligiblen übereinstimmen? Auf diese Frage läßt uns die KANTische Lehre ohne Antwort. Man könnte zwar im Sinne dieser Lehre die Antwort versuchen: Wir sind verbunden, unserem intelligiblen Wollen zu folgen, weil unser Wille sich sonst selbst widerstreiten würde. Aber wenn wir dann weiter fragen: warum darf denn unser Wille sich nicht selbst widerstreiten?, so läßt sich darauf nur wieder das eine antworten: Weil der kategorische Imperativ es verbietet. Die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs würde also auf diese Weise nicht bewiesen, sondern müßte schon vorausgesetzt werden.

§ 22.

Die Aufgabe der Zurückführung der ethischen Erkenntnis auf logisch höhere Prinzipien erscheint als unabweislich, solange man überhaupt für jede Erkenntnis eine Begründung fordert. Die Begründung der Ethik wäre dann eine Teilaufgabe der Erkenntnistheorie, wenn man, wie üblich, die Begründung der Erkenntnis überhaupt als die Aufgabe dieser Wissenschaft betrachtet. Wir können daher den Versuch, bei der Begründung der Ethik von der Frage nach dem Grunde der Verbindlichkeit sittlicher Pflicht auszugehen, kurz als die *erkenntnistheoretische Methode* der Ethik bezeichnen. Wie die Erkenntnistheorie allgemein nach einem Kriterium der Gültigkeit der Erkenntnis fragt, so fragt insbesondere die erkenntnistheoretisch verfahrende Ethik nach einem Kriterium der Gültigkeit der ethischen Erkenntnis oder nach einem Kriterium der Verbindlichkeit sittlicher Pflicht überhaupt.

Die Forderung eines solchen erkenntnistheoretischen Kriteriums läßt sich aber schon ganz allgemein als unerfüllbar erweisen. Das verlangte Kriterium kann nämlich zunächst nicht selbst eine Erkenntnis sein. Denn diese wird hier ja

gerade als problematisch vorausgesetzt und bedürfte daher ihrerseits erst der Prüfung auf Grund eines anderen Kriteriums. Wäre aber das Kriterium nicht selbst eine Erkenntnis, so müßten wir doch, um es als solches anwenden zu können, eine Erkenntnis von ihm besitzen. Damit aber diese Erkenntnis als gültig vorausgesetzt werden könnte, müßte das Kriterium schon auf sie angewandt werden. Es kann aber nicht angewandt werden, wenn wir nicht schon wissen, daß diese Erkenntnis gültig ist. Es kann also kein Kriterium der gesuchten Art geben.

Dasselbe läßt sich auch so einsehen. Um die Gültigkeit einer Erkenntnis zu prüfen, müßte ich die Erkenntnis mit ihrem Gegenstande vergleichen. Um sie aber mit dem Gegenstande vergleichen zu können, müßte ich den Gegenstand schon kennen. Ich müßte also schon wissen, daß meine Erkenntnis von ihm gültig ist.

Wollte man, um diesen Zirkel zu vermeiden, die fragliche Erkenntnis mit Hilfe einer *anderen* Erkenntnis desselben Gegenstandes prüfen, so würde bei der Frage nach der Gültigkeit dieser anderen Erkenntnis dieselbe Schwierigkeit von neuem entstehen. Und so fort bei jeder weiteren Erkenntnis, die wir zur Prüfung der vorhergehenden einführen, ohne daß wir je ein anwendbares Kriterium erhalten.

Gerade so verhält es sich mit dem Problem der Gültigkeit der ethischen Erkenntnis. Um die Gültigkeit meiner Erkenntnis der Pflicht zu prüfen, müßte ich die Erkenntnis der Pflicht mit der Pflicht selbst vergleichen. Um diese Vergleichung auszuführen, müßte ich aber die Pflicht schon kennen. Ich kenne sie aber nur vermöge der Erkenntnis, die ich von ihr habe und deren Gültigkeit gerade in Frage gestellt war.

§ 23.

Was sollen wir nun hieraus schließen? Wenn eine Zurückführung der ethischen Grundsätze auf logisch höhere Prinzipien unmöglich ist, so scheint das ganze Gebäude der Ethik in der Luft errichtet werden zu müssen. Es würde also folgen, daß wir auf eine wissenschaftliche Begründung der Ethik verzichten müssen. Zwar kann aus der Unbegründbarkeit der ethischen Erkenntnis nicht auf ihre Ungültigkeit geschlossen werden. Denn aus dem bloßen Fehlen eines Beweisgrundes für das Bestehen einer sittlichen Verbindlichkeit ist kein Schluß auf das Nicht-Bestehen solcher Verbindlichkeit möglich. Wenn wir aber weder Grund haben, auf das Bestehen, noch auf das Nicht-Bestehen sittlicher Verbindlichkeit zu schließen, so scheint es, daß wir die Gültigkeit ethischer Erkenntnis überhaupt in der Schwebe lassen müssen.

Wir wollen überlegen, was wir bei einem solchen Schluß für Voraussetzungen machen würden. Zunächst würden wir offenbar voraussetzen, daß eine Erkenntnis nur insofern Gültigkeit beanspruchen dürfe, als sie sich begründen läßt. Wir würden aber weiter voraussetzen, daß eine Begründung nur durch Zurückführung auf logisch höhere Prinzipien, also nur in der Form des Beweises, möglich sei. Beide Voraussetzungen hängen genau zusammen.

§ 24.

Die erste Voraussetzung ist dieselbe, die überhaupt erst die erkenntnistheoretische Fragestellung veranlaßt. Daß die in ihr eingeschlossene Forderung, jede Erkenntnis zu begründen, unerfüllbar ist, haben wir zur Genüge erkannt. Wie verhält es sich aber mit der Voraussetzung selbst, auf der diese Forderung beruht?

Um darüber ins klare zu kommen, müssen wir uns fragen, was wir eigentlich unter der *Begründung* einer Erkenntnis verstehen. Wir sehen dann leicht, daß die Begründung einer Erkenntnis nur die Bedeutung haben kann, diese Erkenntnis hinsichtlich ihrer Gültigkeit auf eine andere zurückzuführen. Eine Erkenntnis begründen, heißt eine andere Erkenntnis angeben, die ihren *Grund* bildet, d. h. von der sie ihrer Gültigkeit nach abhängt. Wir fordern eine Begründung, wenn wir über die Gültigkeit einer Behauptung im Zweifel sind. Eine an und für sich zweifelhafte Behauptung kann nur dadurch gewiß werden, daß sich ein Grund für sie findet, in einer Erkenntnis nämlich, die an und für sich gewiß ist. Der Zweck der Begründung besteht also darin, Erkenntnisse, die nicht an und für sich gewiß sind, zurückzuführen auf solche, die an und für sich gewiß sind. Hieraus ergibt sich von selbst das Kriterium für die Grenze, über die hinaus sich die Notwendigkeit einer Begründung nicht erstrecken kann. Nennen wir eine Erkenntnis, die an und für sich gewiß ist, *unmittelbar*, jede andere dagegen *mittelbar*, so können wir sagen, daß nur die mittelbaren Erkenntnisse einer Begründung bedürfen.

Die erkenntnistheoretische Forderung einer Begründung für jede Erkenntnis beruht also auf der Voraussetzung, daß nur mittelbare Erkenntnisse möglich seien. Auf diese Voraussetzung geht denn schließlich auch der Widerspruch zurück, der, wie wir fanden, jedem erkenntnistheoretischen Begründungsversuch anhaftet. Denn wenn es keine unmittelbare Erkenntnis gibt, d. h. keine solche, die ohne Begründung gewiß ist, so kann es auch keine mittelbare Erkenntnis geben, d. h. keine solche, die sich auf unmittelbare Erkenntnis zurückführen und also begründen läßt. Daher schließt schon die bloße Stellung der Aufgabe, jede Erkenntnis zu begründen, einen Widerspruch ein.

§ 25.

Schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch findet sich eine Hindeutung auf diesen Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Erkenntnis. Wir unterscheiden zwischen *Urteil* und *Erkenntnis*. Ein Urteil ist an und für sich noch keine Erkenntnis, und umgekehrt, eine Erkenntnis braucht nicht die Form eines Urteils zu haben. Ein Urteil ist nämlich niemals an und für sich gewiß, sondern kann nur gewiß werden dadurch, daß es sich auf eine Erkenntnis gründet, die ihrerseits kein Urteil ist. Das Urteil beruht auf einer an sich willkürlichen Verbindung von Begriffen, von Vorstellungen also, die ihrerseits problematisch sind und nichts behaupten. Ein Urteil ist die Behauptung, daß einer solchen an sich willkürlichen Verbindung von Begriffen etwas Wirkliches entspricht. Wenn ich z. B. das Urteil fälle: „dieser Tisch ist rund", so vollziehe ich eine willkürliche Verbindung der Begriffe „Tisch" und „rund". Diese Begriffe behaupten für sich nichts, und ich kann ebenso willkürlich die Begriffe „Tisch" und „eckig" verbinden. Es kommt aber die Behauptung hinzu, daß der einen, nicht aber der anderen Verbindung von Begriffen etwas Wirkliches entspricht. Wir zeichnen die einen vor den anderen beliebigen möglichen Begriffsverbindungen dadurch aus, daß wir ihre objektive Gültigkeit behaupten. Welches Kriterium haben wir aber, um diejenigen Begriffsverbindungen, deren Objektivität wir behaupten, den anderen gegenüber auszuzeichnen? Dieses Kriterium kann nicht wieder in einem Urteil bestehen, da es ja zur Möglichkeit jedes Urteils schon vorausgesetzt wird. Es kann vielmehr nur in der unmittelbaren Erkenntnis liegen.

Eine solche ist z. B. die Anschauung. Ich brauche mir nur eine Anschauung von dem Tische zu verschaffen, um zu entscheiden, ob dem Urteil, er sei rund, oder dem anderen Gültig-

keit zukommt. Diese Anschauung ist ihrerseits eine Erkenntnis, die an und für sich gewiß ist. Sie besteht nicht in der Behauptung einer an und für sich willkürlichen Verbindung von Begriffen. Sie enthält überhaupt keine problematischen Vorstellungen, sondern ist unmittelbar assertorisch.

§ 26.

Diese Betrachtung liefert uns zugleich den Schlüssel für den Zusammenhang des erkenntnistheoretischen Vorurteils von der Mittelbarkeit aller Erkenntnis mit der anderen Voraussetzung, daß jede Begründung die Form des Beweises haben müsse. Die Behauptung der Mittelbarkeit aller Erkenntnis fällt ja nach dem eben Gefundenen mit der anderen zusammen, daß Erkenntnis nur in Urteilen bestehen könne. Nach dieser Voraussetzung könnte aber auch die Begründung eines Urteils nur durch Zurückführung auf andere *Urteile* geschehen. Sie müßte also in der Tat die Form des *Beweises* haben.

Lassen wir dagegen das Vorurteil von der Mittelbarkeit aller Erkenntnis fallen, unterscheiden wir also zwischen Urteil und unmittelbarer Erkenntnis, so wird damit zugleich die Voraussetzung aufgehoben, daß die Begründung eines Urteils nur die logische Form des Beweises haben könne. Es zeigt sich dann vielmehr, daß ein Beweis nur für solche Urteile möglich und notwendig ist, deren Gründe ihrerseits wieder Urteile sind, und daß daher die obersten, zur Möglichkeit jedes Beweises schon vorausgesetzten Prämissen nicht durch Zurückführung auf logisch höhere Urteile, sondern nur durch Aufweisung einer ihnen zugrunde liegenden unmittelbaren Erkenntnis begründet werden können.

§ 27.

Eine Begründung der unmittelbaren Erkenntnis selbst ist nicht nur nicht möglich, sondern auch nicht erforderlich; denn der Umstand, der überhaupt erst die Frage nach einer Begründung entstehen läßt, findet bei ihr nicht statt: die unmittelbare Erkenntnis ist eine solche, die an und für sich gewiß ist, die also ihre Gewißheit nicht erst von etwas außer ihr entlehnt. Wir können diesen Sachverhalt aussprechen als den *Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft* auf die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis. Es gilt nur, diesen Sachverhalt ins Auge zu fassen, um sich der Forderung einer Begründung der unmittelbaren Erkenntnis zu entledigen. Denn das, wofür hier eine Begründung verlangt werden könnte, trägt ja von vornherein schon den Charakter der Gewißheit an sich.

Für den also, der nur versteht, was eigentlich „Erkennen" heißt, ist ein Zweifel an der Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis gar nicht möglich. Jeder Zweifel setzt vielmehr die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis schon voraus. Wenn jemand die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis bezweifeln wollte, so würde dies besagen, daß er nicht wisse, ob die unmittelbare Erkenntnis wahr sei. Er würde sich also wenigstens das negative Urteil zutrauen müssen, ein bestimmtes Wissen nicht zu haben. Dieses Urteil müßte sich aber, um nur selbst möglich zu sein, auf ein Wissen gründen. Es würde also schon das Vertrauen auf die Wahrheit unserer unmittelbaren Erkenntnis voraussetzen.

Hiermit soll nun nicht etwa gesagt sein, daß das Vertrauen zu der unmittelbaren Erkenntnis seinerseits einen Beweisgrund für die Wahrheit und also Vertrauens*würdigkeit* der unmittelbaren Erkenntnis bieten könne. Es verhält sich nicht so, daß wir aus dem Vertrauen, das wir zu unserer unmittelbaren Erkenntnis haben, auf deren Wahrheit schließen. Dann würde ja

die Gewißheit doch erst mittelbar zu der unmittelbaren Erkenntnis hinzukommen, im Widerspruch zu dem Begriff einer unmittelbaren Erkenntnis, d. h. einer solchen, die an und für sich gewiß ist. Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft ist also kein erkenntnistheoretisches Kriterium. Seine Bedeutung liegt vielmehr gerade darin, die Entbehrlichkeit eines solchen festzustellen.

§ 28.

Der Nutzen dieser Betrachtungen für die Ethik besteht darin, daß sie uns einen Ausweg aus der Alternative zwischen der erkenntnistheoretischen Begründung und der dogmatischen Aufstellung der ethischen Prinzipien eröffnen, indem sie uns ermöglichen, dem Postulat der Begründung aller ethischen Urteile Genüge zu leisten, ohne daß wir doch genötigt wären, die ethische Erkenntnis überhaupt auf eine logisch höhere Erkenntnisart zurückzuführen.

Nur wenn es eine *unmittelbare*, und zwar, nach dem früher (§ 13, 14) Gefundenen, *rationale, ethische Erkenntnis* gibt, auf die sich die ethischen Urteile zurückführen lassen, ist eine wissenschaftliche Begründung der Ethik möglich.

Ob diese Bedingung erfüllt ist, dies ist eine Tatsachenfrage, die hier, wo wir es nur mit methodologischen Untersuchungen zu tun haben, noch nicht entschieden werden kann. Wir müssen uns hier mit der Aufstellung des hypothetischen Satzes begnügen, daß, *wenn* Ethik als Wissenschaft möglich sein soll, eine unmittelbare rationale ethische Erkenntnis existieren muß.

Nur die Frage, *wie* diese Erkenntnis, wenn sie überhaupt existiert, aufgewiesen werden kann, bleibt uns hier, in der Methodenlehre, noch zu untersuchen übrig.

2. Kapitel.
Kritische und demonstrative Ethik.

§ 29.

Das Problem, von dessen Auflösung die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik abhängt, steht hiernach fest. Es lautet: Gibt es eine unmittelbare rationale ethische Erkenntnis, auf die sich die ethischen Urteile zurückführen lassen? Oder kürzer: *Gibt es reine praktische Vernunft?* Wir schreiben uns nämlich *Vernunft* zu, insofern wir eine unmittelbare Erkenntnis besitzen, und *reine* Vernunft, insofern diese Erkenntnis a priori möglich, d. h. rational ist. Sie heißt *praktisch*, insofern sie sich auf Vorschriften für den Willen bezieht, also auf die Gesetze des Sollens, im Unterschied von der spekulativen, die sich auf die Gesetze des Seins bezieht.

Wie ist nun eine Auflösung dieses Problems möglich? D. h. wie läßt sich entscheiden, ob wir im Besitz reiner praktischer Vernunft sind?

Man könnte geneigt sein, zu meinen, daß diese Frage stellen schon hieße, sie beantworten. Gesetzt nämlich, wir wären wirklich im Besitz der fraglichen Erkenntnis, wie könnten wir dann überhaupt über diesen Besitz im Zweifel sein? Ein Streit über ihre Existenz schiene dann gar nicht möglich zu sein.

Müßte nicht ferner diese Erkenntnis, als rationale, unabhängig von den individuellen Umständen in der Vernunft eines jeden von uns liegen? Wie wäre es dann möglich, daß es Philosophen gibt, die an der *Gültigkeit* der ethischen Prinzipien zweifeln? Widerspricht nicht also schon das Vorkommen des ethischen Skeptizismus der Existenz einer reinen praktischen Vernunfterkenntnis oder wenigstens der Behauptung, daß diese ein hinreichender Grund für die ethischen Urteile sei?

Wer so schließt, macht offenbar die stillschweigende Voraussetzung, daß der Besitz einer Erkenntnis unmittelbar mit dem Bewußtsein um diese Erkenntnis verbunden sei. Diese Voraussetzung dürfen wir aber nicht ohne weiteres machen. Daß ich eine Erkenntnis habe, bedeutet noch nicht, daß ich mir auch bewußt bin, sie zu haben; so oft auch in Wirklichkeit das eine mit dem anderen verbunden sein mag. Bei der Erkenntnis, die wir *Anschauung* nennen, finden wir in der Tat stets beides mit einander vereinigt: Anschauung ist eine unmittelbare Erkenntnis, deren wir uns auch unmittelbar bewußt sind. Ob aber jede unmittelbare Erkenntnis von dieser Art ist, läßt sich nicht von vornherein sagen.

Verzichten wir auf diese unbegründete Voraussetzung, so löst sich das Paradoxon des ethischen Skeptizismus durch die Möglichkeit, sich über den Besitz einer Erkenntnis zu täuschen, die man wirklich hat. So wenig wir aus der Tatsache, daß jemand ein Urteil fällt, schon den Schluß ziehen dürfen, daß er eine unmittelbare Erkenntnis besitzt, die den Grund für das Urteil bildet, so wenig dürfen wir aus dem Fehlen oder der Bestreitung eines Urteils den Schluß ziehen, daß demjenigen, dem es fehlt oder der es bestreitet, die entsprechende unmittelbare Erkenntnis fehlt.

Es genügt daher für die Begründung eines Urteils noch nicht, daß wir eine unmittelbare Erkenntnis haben, auf die es sich gründet, sondern wir müssen uns auch bewußt sein, sie zu haben. Wir besitzen vielleicht den Grund des Urteils, aber wir sind uns seiner nicht unmittelbar bewußt. Und auf dieses Bewußtsein kommt es für die Begründung gerade an.

§ 30.

Die Gründe, die für das Nicht-Bestehen einer unmittelbaren ethischen Erkenntnis zu sprechen scheinen, beweisen also in der Tat nur das Fehlen eines unmittelbaren Bewußtseins um diese Erkenntnis. Wir besitzen sicher keine *unmittelbar evidente* ethische Erkenntnis. Gewißheit und Evidenz sind nämlich zweierlei. Gewißheit hat die Erkenntnis unmittelbar als solche, Evidenz jedoch nur, sofern wir uns ihrer auch als solcher *bewußt* sind. Der ethischen Erkenntnis sind wir uns aber nicht unmittelbar bewußt, sondern wir gelangen zum Bewußtsein um die ethischen Wahrheiten nur durch *Nachdenken*. Die unmittelbare ethische Erkenntnis ist also jedenfalls keine Anschauung, sondern, wenn sie überhaupt existiert, eine *ursprünglich dunkle* Erkenntnis. In diesem Umstand liegt die tiefste Wurzel aller der Schwierigkeiten, die einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik von jeher im Wege gestanden haben. Ihn müssen wir daher vor allem scharf ins Auge fassen, wenn wir diese Schwierigkeiten verstehen und überwinden wollen. Wer ihn übersieht oder mißdeutet, wird sich ebenso leicht durch Scheinargumente für wie gegen die Existenz einer unmittelbaren ethischen Erkenntnis täuschen lassen.

Zu einem solchen Scheinargument positiver Art führt z. B. die Verwechslung von Gefühl und Anschauung. Wenn wir ein ethisches Urteil fällen, so können wir uns dabei unmittelbar nur auf ein *Gefühl* berufen, das uns beim Urteilen leitet. Ist dieses Gefühl — mögen wir es Pflichtgefühl, Rechtsgefühl, Gewissen, Takt oder sonst wie nennen — eine Anschauung? Betrachten wir es näher, so zeigt sich, daß es sich nicht unmittelbar auf ein allgemeines Sittengesetz bezieht, von dem wir bestimmte Einzelpflichten ableiten könnten, sondern geradezu auf diese Einzelpflichten selbst. Von diesen werden wir durch das Gefühl inne, daß es einen allgemeinen Grund für sie geben muß; welches

aber dieser Grund ist, läßt das Gefühl im dunklen; darüber können wir *nur durch Nachdenken* ins klare kommen. Dies Gefühl ist also keine Anschauung und überhaupt nicht selbst eine unmittelbare ethische Erkenntnis, sondern leitet uns nur bei deren Anwendung auf bestimmte Einzelfälle.

Zwar kann man mit Recht darauf hinweisen, daß wir von dem Gefühl eine innere Wahrnehmung und insofern eine Anschauung haben. Hierdurch wird jedoch das Gefühl selbst nicht zu einer Anschauung. Vielmehr bildet das Gefühl nur den *Gegenstand* dieser Anschauung. Das fragliche Gefühl selbst bezieht sich auf die Pflicht, die Anschauung nur auf das *Gefühl* der Pflicht; jenes also auf einen ethischen, diese dagegen auf einen psychologischen Sachverhalt. Beide können also nicht mit einander identisch sein.

§ 31.

Wir hatten früher (§ 20) gefunden, daß eine Begründung der ethischen Prinzipien durch *Beweis* unmöglich ist. Bezeichnen wir die Begründung eines Urteils durch Zurückführung auf die Anschauung als *Demonstration*, so können wir jetzt sagen, daß auch eine demonstrative Begründung der ethischen Prinzipien unmöglich ist. Durch Beweis lassen sie sich nicht begründen, weil ihr Erkenntnisgrund nicht in Urteilen besteht, durch Demonstration nicht, weil er nicht in einer Anschauung liegt. Ihre Begründung kann also nur geschehen durch Zurückführung auf eine Erkenntnis, die weder Urteil noch Anschauung ist, d. h. auf eine unmittelbare, aber ursprünglich dunkle Erkenntnis. Wir wollen diese Art der Begründung *Deduktion* nennen.

§ 32.

Wie ist nun eine solche Deduktion möglich?

Die Begründung eines Grundurteils besteht darin, daß wir eine andere Erkenntnis desselben Sachverhalts neben das Urteil stellen, die sich von dem Urteil dadurch unterscheidet, daß sie an und für sich gewiß ist. Wie man nun ein Urteil durch Demonstration begründen kann, ist einleuchtend. Denn die Anschauung ist eine unmittelbare Erkenntnis, die uns unabhängig vom Urteil zum Bewußtsein kommt und die wir daher neben dem Urteil im Bewußtsein festhalten können. Dies ist aber bei einer nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis unmöglich. Denn eine solche kommt uns nur durch das Urteil und nicht unabhängig von ihm zum Bewußtsein. Wir können hier also nicht ohne weiteres das Urteil mit der unmittelbaren Erkenntnis vergleichen, wie es bei den Urteilen, die sich auf Anschauung gründen, der Fall ist.

Wie sollen wir nun eine solche Vergleichung dennoch ausführen? Wenn sie nicht unmittelbar möglich ist, müssen wir versuchen, sie mittelbar möglich zu machen. Wenn der Grund der ethischen Urteile nicht Inhalt einer Erkenntnis werden kann, die uns unabhängig von diesen Urteilen zum Bewußtsein kommt, so bleibt nur übrig, ihn zum *Gegenstand* einer solchen Erkenntnis zu machen. Wir müssen also, um die geforderte Vergleichung der ethischen Grundurteile mit der unmittelbaren ethischen Erkenntnis anstellen zu können, einen künstlichen Umweg einschlagen und diese unmittelbare ethische Erkenntnis erst als solche aufweisen. Wie ist nun diese Aufweisung möglich? Und kann sie wirklich durch eine Erkenntnis geschehen, die ihrerseits von den Schwierigkeiten der zu begründenden Erkenntnis frei ist?

§ 33.

Die Frage, um die es sich bei dieser Aufweisung handelt, ist eine Tatsachenfrage. Wir fragen nach der *Existenz* eines bestimmten Gegenstandes, nämlich nach der Existenz einer reinen praktischen Vernunfterkenntnis. Tatsachenfragen lassen sich aber nicht durch bloßes Nachdenken lösen; um über die Existenz eines bestimmten Gegenstandes Aufschluß zu erlangen, müssen wir die Erfahrung befragen. Die Lösung des Problems der Deduktion wird also nur auf *empirischem* Wege möglich sein.

§ 34.

Nun entzieht sich die unmittelbare ethische Erkenntnis allerdings der direkten Beobachtung. So wenig wie sie selbst eine anschauliche oder unmittelbar evidente Erkenntnis ist, besitzen wir eine solche von ihrer Existenz. Wir können über sie nur dadurch Aufschluß erlangen, daß wir uns auf andere Beobachtungen stützen und aus diesen ihre Existenz erschließen. Es bedarf also einer auf Erfahrung gegründeten *Theorie*, um den Beweis der Existenz einer reinen praktischen Vernunfterkenntnis zu führen. Also zwar nicht durch direkte Beobachtung, aber durch Erfahrungsschlüsse wird die fragliche Aufweisung geschehen müssen; durch eine Erkenntnisart also, die in der Tat von den Schwierigkeiten der zu begründenden Erkenntnis nicht betroffen wird.

§ 35.

Welcher Art wird nun aber die Erfahrung sein, die als Erkenntnisquelle der Deduktion dienen soll? Wird es äußere oder innere Erfahrung sein? Der Gegenstand, um dessen Untersuchung es sich handelt, ist eine Erkenntnis. Eine Erkenntnis

mag nun ihrerseits einen Gegenstand haben, welchen sie wolle, so ist sie doch selbst, als Erkenntnis, jedenfalls nur Gegenstand *innerer* Erfahrung. Die Wissenschaft aus innerer Erfahrung ist aber die Psychologie. Das Verfahren der Deduktion wird also *psychologischer* Natur sein müssen.

3. Kapitel.
Auflösung einiger Schwierigkeiten.

§ 36.

Hier erheben sich mehrere Fragen. Die erste ist diese: Wie ist es möglich, auf empirischem Wege ethische Urteile, die doch rationale Erkenntnisse sein sollen, zu begründen?

In der Tat, ethische Urteile können, als rationale, ihren Grund nicht in der Erfahrung haben. Das folgt aus dem Begriff einer rationalen Erkenntnis; denn diese ist als eine solche definiert, die unabhängig von aller Erfahrung gilt. Eine Zurückführung der ethischen Urteile auf empirische Erkenntnisgründe ist also allerdings unmöglich.

Eine Zurückführung der ethischen Urteile auf empirische Erkenntnisgründe wird aber in der Deduktion auch gar nicht beabsichtigt. Der Erkenntnisgrund, auf den die ethischen Urteile durch die Deduktion zurückgeführt werden sollen, ist vielmehr die unmittelbare rationale ethische Erkenntnis. Das empirische Verfahren der Deduktion hat nur den Zweck, diese unmittelbare rationale ethische Erkenntnis als solche aufzuweisen. Die Deduktion enthält folglich nicht selbst den Grund der ethischen Urteile, sondern dient nur zu seiner Aufweisung, d. h. sie hat ihn nur zum Gegenstande. Die Auflösung der Schwierigkeit liegt also darin, daß zwar die Begründung, nicht aber darum auch der Grund der ethischen Urteile einer empirischen Erkenntnisart angehört.

§ 37.

Dies wird nur verkannt durch die Verwechslung der Deduktion mit einer Art des Beweises. Wäre die Deduktion ein Beweis, so müßte sie in der Tat den Grund der durch sie zu begründenden Urteile selbst enthalten. Denn die Beweisgründe eines Urteils liegen in den Prämissen, aus denen der Beweis geführt wird. Aus empirischen Prämissen sind aber keine rationalen Schlußsätze möglich. Wäre also die Deduktion eine Art des Beweises, so könnte sie allerdings keiner empirischen Erkenntnisart angehören. Sie will aber die zu begründenden Urteile nicht beweisen, d. h. aus höheren Prämissen erschließen, sondern nur eine unmittelbare Erkenntnis aufweisen, die ihrerseits den Grund der fraglichen Urteile enthält.

Freilich ist die Deduktion nur durch Schlüsse aus empirischen Prämissen möglich, und man kann insofern mit Recht sagen, daß sie einen Beweis enthält. Aber die Frage ist: einen Beweis wofür? Sie ist nicht ein Beweis für das zu deduzierende ethische Urteil — dann würde dieses vielmehr durch Induktion begründet —, sondern für einen Satz *über* dieses ethische Urteil, nämlich für einen Satz von der Form: Es existiert eine unmittelbare Erkenntnis, die den Grund für das ethische Urteil enthält. Der Satz, der in der Deduktion bewiesen wird, ist also nicht der zu deduzierende ethische Satz selbst, sondern ein anderer, psychologischer Satz, der jenen nur zum Gegenstand hat.

§ 38.

Zur Erläuterung dieses Verhältnisses kann uns eine Analogie aus einer anderen Wissenschaft dienen. Wir fanden schon früher (§ 10), daß uns in gewisser Hinsicht die geometrische Axiomatik für die Ethik vorbildlich sein kann. Wir haben hier Gelegenheit zu einer Nutzanwendung dieses Sachverhalts.

Die Sätze der geometrischen Axiomatik sind von ganz anderer Erkenntnisart als die Sätze des Systems der Geometrie. Es ist z. B. ein Grundsatz der Geometrie, daß in einer Ebene durch einen Punkt außer einer Geraden nur eine Gerade geht, die die gegebene Gerade nicht schneidet. Dieser Satz, das sogenannte Parallelenaxiom, kann nun seinerseits zum Gegenstand einer axiomatischen Untersuchung gemacht werden. Durch eine solche läßt sich beweisen, daß der Parallelensatz in der Tat ein Axiom, d. h. ein aus den anderen geometrischen Grundsätzen logisch unableitbarer Satz ist. Der Satz von der Unbeweisbarkeit des Parallelensatzes ist also seinerseits beweisbar. Er ist nicht selbst ein Grundsatz der Geometrie, sondern ein Lehrsatz der geometrischen Axiomatik. Er enthält nicht den Erkenntnisgrund des Parallelensatzes, sondern hat ihn nur zum Gegenstande.

Analog verhält es sich in unserem Falle. Dem Parallelensatz entspricht der zu deduzierende ethische Grundsatz, etwa der kategorische Imperativ. Dem Lehrsatz der geometrischen Axiomatik entspricht der in der Deduktion zu beweisende psychologische Lehrsatz von der Existenz einer dem kategorischen Imperativ zugrunde liegenden unmittelbaren Erkenntnis.

Wie die geometrische Axiomatik einer anderen Erkenntnisart angehört als das System der Geometrie, so gehört auch die Kritik der ethischen Prinzipien einer anderen Erkenntnisart an als das System der Ethik. Die Kritik ist dem System nicht logisch übergeordnet: es gibt von ihr keinen *logischen* Übergang zu den Sätzen des Systems. Sie enthält nicht die Gründe für die Sätze des Systems, sondern weist sie nur als solche auf. Diese Gründe liegen nicht in der Kritik oder überhaupt in einer Wissenschaft, sondern in der unmittelbaren ethischen Erkenntnis.

§ 39.

Ein anderes Bedenken gegen den empirischen Charakter der Deduktion ist folgendes. Ein Verfahren, das sich auf Erfahrung gründet, könne, so meint man, keine apodiktische Sicherheit gewähren; es setze die zu begründenden Prinzipien der Gefahr des Irrtums aus und vermöge daher nicht, die Grundlagen des Systems zu sichern.

Diese Schwierigkeit entsteht nur wieder durch einen falschen Schluß aus derselben richtigen Voraussetzung von der Unmöglichkeit rationaler Schlußsätze aus empirischen Prämissen. Im Schluß wird hier nämlich diese Verschiedenartigkeit der Erkenntnisweise mit einem Unterschied des Grades der Gewißheit verwechselt. Eine empirische Erkenntnis braucht aber keineswegs weniger gewiß zu sein als eine rationale. Die Konstatierung einer Tatsache durch Beobachtung oder Experiment hat an und für sich denselben Grad von Gewißheit wie der Beweis eines mathematischen Lehrsatzes. Andererseits sind auch die rationalen Wissenschaften, wie Mathematik und Logik, der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt. Das Argument von der Irrtumsmöglichkeit einer empirischen Wissenschaft beweist daher zu viel. Die Erfahrung lehrt sogar, daß gerade die reine Philosophie in weit höherem Grade der Gefahr des Irrtums ausgesetzt ist als irgend eine Erfahrungswissenschaft.

Wir werden also allerdings die Möglichkeit des Irrtums in einer empirischen Kritik einräumen, zugleich aber bestreiten, daß wir ohne eine solche empirische Kritik vor dieser Gefahr gesichert wären. Die Frage kann nur sein, in welchem Falle wir der Gefahr des Irrtums in geringerem Maße ausgesetzt sind: wenn wir, nach rationaler Methode, unmittelbar daran gehen, das System der Ethik auf seinen allgemeinsten Prinzipien zu errichten, oder wenn wir den empirischen Umweg über die Kritik der praktischen Vernunft einschlagen? Stellen wir aber

die Frage so, so ergibt sich die Antwort von selbst. Denn schon die Geschichte läßt uns keinen Zweifel darüber, daß der erste Weg nicht zum Ziele führt und daß wir, um eine größere Sicherheit zu erlangen, es auf dem zweiten Wege versuchen müssen.

§ 40.

Man kann sich dieser Konsequenz auch nicht etwa dadurch entziehen, daß man die Notwendigkeit der Kritik zwar zugesteht, zugleich aber die Möglichkeit behauptet, diese selbst als eine rationale Wissenschaft zu bearbeiten. Die Nichtigkeit eines solchen Auswegs ist leicht einzusehen. Die vorgeschlagene rationale Kritik müßte nämlich entweder die Bedeutung eines Beweises für die ethischen Prinzipien haben, was nach den früher (§ 20) hiergegen angeführten Gründen unmöglich ist, oder sie hätte nur die Bedeutung einer Aufweisung der Erkenntnisgründe dieser Prinzipien; dann beträfe sie eine Tatsachenfrage, was ihrem rationalen Charakter zuwider wäre.

Ein solcher Vorschlag beruht nur auf einer völligen Verkennung des eigentlichen Sinns und Zwecks der Kritik überhaupt. Der Anlaß zur Kritik entsteht nur durch die Schwierigkeit einer abstrakten Handhabung der ethischen wie überhaupt der philosophischen Erkenntnis, also nur durch eine Folge des Mangels an Evidenz dieser Erkenntnis. Es ist der Zweck der Kritik, diese Schwierigkeit durch ein Verfahren zu umgehen, bei dem der abstrakte Verstandesgebrauch durch den konkreten ersetzt oder wenigstens vorbereitet wird. Denn dieser ist von den Schwierigkeiten frei, die durch das Abstrahieren entstehen und auf deren Überwindung es gerade ankommt. Der Zweck der Kritik wird daher von vornherein vereitelt, wenn man die Kritik als eine rationale Wissenschaft bearbeitet. Denn in den Prinzipien einer solchen Kritik würden sich dieselben Schwierigkeiten wiederfinden, die man durch die Kritik gerade vermeiden

wollte. Wäre also auch selbst eine rationale Kritik möglich, so würde sie doch ihrerseits eine Kritik höherer Ordnung erfordern, für die dann, wie für jede weitere, aus demselben Grunde wieder eine Kritik nächst höherer Ordnung nötig wäre. Eine Begründung ethischer Prinzipien wäre also auf diesem Wege sicherlich nicht erreichbar.

§ 41.

Der Satz vom empirischen Charakter der Deduktion gibt noch zu einem weiteren Bedenken Anlaß. Wird nicht durch eine empirisch verfahrende Deduktion der Unterschied zwischen der Tatbestandsfrage und der Rechtsfrage der ethischen Prinzipien wieder verwischt? Auf empirischem Wege läßt sich wohl der faktische Anspruch irgend welcher Vorstellungen auf objektive Gültigkeit aufweisen; die Frage nach der Berechtigung dieses Anspruchs bliebe dabei aber unberührt. Läuft nicht also das erörterte Verfahren nur auf eine versteckte Form des Dogmatismus hinaus?

Wir haben hier wiederum einen falschen Schluß aus einer richtigen Voraussetzung vor uns. Die Deduktion vermag in der Tat über die Gültigkeit der durch sie aufzuweisenden Erkenntnis nichts zu entscheiden. Dies ist aber recht verstanden auch gar nicht ihre Aufgabe. Die Gültigkeit der durch die Deduktion aufzuweisenden Erkenntnis stand nämlich gar nicht in Frage. Dasjenige, dessen Gültigkeit zur Diskussion stand, waren die ethischen Prinzipien, d. h. die allgemeinsten ethischen Urteile. Da sie nämlich, als Urteile, nicht an und für sich gewiß sind, so bedürfen sie einer Begründung, d. h. einer Zurückführung auf eine an und für sich gewisse Erkenntnis. Hierzu dient die Deduktion. Die Deduktion löst die Rechtsfrage der ethischen Prinzipien, indem sie in der unmittelbaren ethischen Erkenntnis einen Grund für sie aufweist. Das Faktum, das

durch die Deduktion als solches aufgewiesen wird, sind also nicht die zu deduzierenden Urteile selbst, sondern deren Grund. Die Aufweisung dieser Urteile geschieht durch das regressive Verfahren der Abstraktion; durch die Aufweisung ihres Grundes aber, und also durch die Deduktion, werden sie wirklich begründet.

Die Rechtsfrage der unmittelbaren ethischen Erkenntnis dagegen wird durch die Deduktion allerdings nicht berührt. Hieraus aber den Vorwurf des Dogmatismus gegen sie abzuleiten, hieße nur, dem erkenntnistheoretischen Vorurteil wieder anheimfallen. Eine Erkenntnis begründen bedeutet, sie auf eine andere Erkenntnis zurückführen; die Aufgabe der Begründung einer unmittelbaren Erkenntnis schließt also einen Widerspruch ein. Das Argument von der Unmöglichkeit, die unmittelbare Erkenntnis durch ein empirisches Verfahren zu begründen, beweist daher wieder zu viel; es würde sich gegen jeden wie immer gearteten Versuch einer solchen Begründung richten. Der Vorwurf des Dogmatismus ließe sich nur gegen den Verzicht auf die Begründung einer solchen Erkenntnis erheben, die einer Begründung bedarf, d. h. einer nicht an und für sich gewissen Erkenntnis oder eines *Urteils*. Es ist also nur die schon hinreichend widerlegte Verwechslung von Erkenntnis und Urteil, vermittelst deren sich aus dem ganz richtigen Satze, daß das empirische Verfahren der Deduktion keine erkenntnistheoretische Begründung der Ethik gewähre, der Vorwurf des Dogmatismus gegen dieses Verfahren ableiten läßt.

4. Kapitel.

Die Konsequenzen des erkenntnistheoretischen Vorurteils für die Ethik.

§ 42.

Um der dargelegten Auflösung dieser Schwierigkeiten noch mehr Deutlichkeit zu geben und insbesondere unser Unternehmen gegen alle falschen erkenntnistheoretischen Ansprüche zu sichern, die bisher die wissenschaftliche Ausbildung der Ethik gehindert haben, wollen wir der gewonnenen Auffassung vom Verhältnis der Kritik zum System der Ethik die Konsequenzen gegenüberstellen, die eine erkenntnistheoretische Deutung der Aufgabe der Kritik für dieses Verhältnis nach sich zieht, und die möglichen Formen untersuchen, in denen die Durchführung dieser Konsequenzen versucht werden könnte.

Die erste Folge dieser Auffassung ist, wie wir wissen, die logische Überordnung der Kritik über das System. Erscheint aber die Kritik als eine dem System der Ethik übergeordnete Wissenschaft, enthält mit anderen Worten die Kritik selbst die Erkenntnisgründe des Systems, so findet auch die Forderung der Gleichartigkeit von Erkenntnis und Erkenntnisgrund auf ihr Verhältnis Anwendung. In dieser Beziehung gilt für die Ethik nur dasselbe wie für jede andere einzelne Wissenschaft. Denn da eine jede solche nach erkenntnistheoretischer Auffassung ihre Prinzipien als Folgesätze aus einer höheren Wissenschaft entlehnt, so daß alle Einzelwissenschaften schließlich nur als logische Entwicklungen einer allgemeinsten Wissenschaft — der Erkenntnistheorie selbst — erscheinen, so bilden hiernach alle Wissenschaften auch nur ein einziges logisches System. Und da nach der erkenntnistheoretischen Voraussetzung, daß jede Erkenntnis die Form eines Urteils hat, alles Wissen sich in wissenschaftliche Form bringen lassen muß, so würde alles Wissen

überhaupt die Form eines einzigen Systems haben. Daraus aber würde schließlich folgen, daß alles Wissen der gleichen und also auch nur einer einzigen Erkenntnisart angehörte.

§ 43.

Welches sind nun die weiteren Folgen, die sich aus diesem Postulat der systematischen Einheit und Gleichartigkeit alles Wissens insbesondere für die Ethik ergeben?

Die erste Folge ist die Preisgabe der wissenschaftlichen Selbständigkeit der Ethik. Die Ethik wird ja hier zu einer Folgewissenschaft der erkenntnistheoretisch verstandenen Kritik. Eine praktische Erkenntnis oder eine solche des Sollens wird hier zurückgeführt auf eine theoretische oder eine solche des Seins. Man müßte denn, um dieser Konsequenz des Postulats der systematischen Einheit auszuweichen, die Erkenntnistheorie selbst nach ethischer Methode bearbeiten und also den umgekehrten Versuch machen, die theoretische Erkenntnis auf die praktische zu reduzieren.

§ 44.

Das Postulat der Gleichartigkeit läßt seinerseits zwei mögliche Ausbildungsweisen für die Ethik zu. Im einen Falle schließt man aus dem rationalen Charakter der ethischen Erkenntnis auf die Gleichartigkeit der Kritik, im anderen aus dem empirischen Charakter der Kritik auf die Gleichartigkeit der ethischen Erkenntnis selbst. Die erste Schlußweise führt auf den Versuch einer rationalen Kritik, die zweite auf den Versuch einer induktiven Ethik. Wir wollen diese beiden Schlußweisen kurz als die rationalistische und die empiristische Konsequenz unterscheiden.

§ 45.

Je nachdem man sich also für den erkenntnistheoretischen Primat der theoretischen oder der praktischen Erkenntnis ent-

scheidet und je nachdem man ferner die rationalistische oder die empiristische Konsequenz zieht, entsteht eine von vier auf der Grundlage des erkenntnistheoretischen Vorurteils überhaupt möglichen Formen der Ethik. Nach der ersten Möglichkeit wird die Ethik einer spekulativen, nach der zweiten einer induktiven Wissenschaft logisch subordiniert. Nach der dritten werden die theoretischen Wissenschaften einer rationalen, nach der vierten einer empirischen praktischen Erkenntnis logisch subordiniert. Man könnte diese verschiedenen Methoden, um eine kurze Bezeichnung für sie zu haben, rationalistischen Intellektualismus, empiristischen Intellektualismus, rationalistischen Pragmatismus und empiristischen Pragmatismus nennen.

Daß alle diese Methoden logisch undurchführbar sind, bedarf hier keines erneuten Nachweises.

§ 46.

Alle diese Versuche sind, seit das erkenntnistheoretische Vorurteil in der Ethik zur Herrschaft gelangt ist, wirklich gemacht worden.

Es bot sich schon Gelegenheit zu dem Hinweis, daß sich bei KANT, der als erster die Idee einer Kritik der praktischen Vernunft erfaßte und sich an ihrer Ausführung versuchte, noch keine Trennung der Aufgabe der Kritik von der erkenntnistheoretischen Problemstellung findet. Die Folge hiervon war, daß das eigentliche Wesen der Kritik von der Mehrzahl seiner Nachfolger gar nicht verstanden wurde und daß diejenigen, die nicht die Rückkehr zu einem offenen Dogmatismus vorzogen, sich bald völlig in das erkenntnistheoretische Vorurteil verstrickten. Dadurch aber wurde es verschuldet, daß nach den hoffnungsvollen Anfängen der KANTischen Kritik die ethischen Untersuchungen auf ein totes Geleise gerieten und daß das enttäuschte Vertrauen alsbald einem um so lebhafteren Überdruß an den ethischen Problemen überhaupt wich,

deren Unfruchtbarkeit in wissenschaftlicher wie praktischer Hinsicht nunmehr von allen Seiten sattsam beleuchtet zu sein schien.

§ 47.

Die *rationalistische* Konsequenz des erkenntnistheoretischen Vorurteils, und zwar in ihren beiden möglichen Formen, finden wir entwickelt in der sogenannten *Identitätsphilosophie.* Schon in diesem Namen kommt das Postulat der systematischen Einheit alles Wissens zum Ausdruck; was zu diesem Postulat hier noch bestimmend hinzutritt, ist nur der Rationalismus. Der erste Satz, mit dem SCHLEIERMACHER seine Ethik beginnt, lautet: „Soll irgend eine besondere Wissenschaft vollkommen dargestellt werden, so darf sie nicht rein für sich anfangen, sondern muß sich auf ein höheres und zuletzt höchstes Wissen beziehen, von welchem alles einzelne ausgehen muß." Und gleich darauf heißt es: „Außer der Ableitung vom höchsten Wissen betrachtet, sind alle besonderen ‚Wissenschaften nur ein Werk der Meinung." Die wissenschaftliche Selbständigkeit der Ethik wird hier mit Bewußtsein aufgehoben; ein Fehlgriff, der zu einem großen Rückschritt führen und die Ethik auf eine schon von den Griechen überwundene Stufe der wissenschaftlichen Ausbildung zurücksinken lassen mußte. Denn die Emanzipation der Ethik von der Physik, wie sie bereits durch SOKRATES vollzogen worden war, wird hier wieder rückgängig gemacht. So heißt es denn alsbald: „In der Vollendung ist die Physik Ethik, die Ethik Physik." In der Tat, wie sollte es anders sein, wenn alles Wissen ein einziges System bildet.

Nur ein anderer Ausdruck derselben Grundidee ist der berüchtigte HEGELsche Satz von der Identität des Wirklichen und des Vernünftigen. Was ist, soll auch sein, und was sein soll, das ist auch. Die Proklamierung dieser Identität ist nur eine Konsequenz des methodischen Prinzips dieser Ethik. Eine Inkonsequenz aber ist es, von dem Standpunkt eines solchen

Optimismus aus überhaupt noch irgend welche ethischen Forderungen ableiten zu wollen. Nicht nur, was Gott tut, sondern auch, was Menschen tun, wäre ja hiernach unter allen Umständen wohlgetan. Wie jener Abgeordnete der preußischen Oppositionspartei in der Konfliktszeit erklärte, er kenne die Entschlüsse der Regierung nicht, aber er mißbillige sie, so würde der Identitätsphilosoph erklären müssen, er kenne die Entschlüsse der Regierung nicht, aber er billige sie. Wenn das, was ohnehin geschieht, schon an sich das Rechte ist, so erübrigt sich alles Zutun unsererseits; wir mögen vielmehr die Hände in den Schoß legen und die Vorsehung oder, wenn man lieber sagen will, das Schicksal walten lassen. Dieser quietistische Zug findet sich denn auch bei den verschiedensten Abkömmlingen des identitätsphilosophischen Intellektualismus wieder, selbst noch, so paradox dies auf den ersten Blick erscheinen mag, in der schon dem empiristischen Typus angehörenden revolutionären Ethik des MARXismus. Denn die große Revolution, die hier den Menschen, man kann nicht sagen aufgegeben, sondern allenfalls auferlegt wird, ist ein Werk der Natur und nicht der Menschen, ein Werk der mit blinder Notwendigkeit sich entwickelnden wirtschaftlichen Umstände. So hat sich der methodische Grundfehler dieser Philosophie an ihren Resultaten gerächt, indem er sie zu praktischer Unfruchtbarkeit verdammt hat.

§ 48.

Während die eben betrachteten Versuche einer rationalen Kritik die Ethik auf *spekulative* Erkenntnisgründe zu reduzieren streben, kann man als Gegenbeispiel, also für den Versuch, die Erkenntnistheorie selbst als *praktische* Wissenschaft zu bearbeiten, die FICHTEsche Lehre anführen. Auch diese gehört dem rationalistischen Typus an. Nach ihr ist jede Erkenntnis ein Willensakt, und die höchsten Kriterien

der Wahrheit können daher nur in den Gesetzen der Ethik liegen. Eine Auffassung, die, so absonderlich sie erscheint, von dem allgemeinen erkenntnistheoretischen Vorurteil nicht eben weit abliegt; denn sie ist eine einfache Konsequenz der Gleichsetzung von Erkenntnis und Urteil. Würden gemäß dieser Auffassung die ethischen Prinzipien wirklich als die ersten Gründe aller Erkenntnis aufgestellt, so bliebe hier wenigstens dem methodischen Prinzip nach die Selbständigkeit der Ethik gewahrt. Stände diesem Versuch aber auch sonst nichts im Wege, so wäre er doch schon darum für uns wertlos, weil er für die ethischen Prinzipien selbst jede Möglichkeit einer Begründung ausschließen würde.

§ 49.

Die *empiristische* Konsequenz des erkenntnistheoretischen Vorurteils findet sich in der sogenannten monistischen Ethik entwickelt. Der „Monismus" ist daher nichts anderes als das empiristische Gegenstück der Identitätsphilosophie. In *intellektualistischer* Form führt er auf die verschiedenen Ausprägungen der induktiven Ethik, die wir schon im einzelnen erörtert haben. In *pragmatistischer* Form ergibt er die unter diesem Namen bekannt gewordene Erkenntnistheorie, die, wie der identitätsphilosophische Pragmatismus, den Wert der Erkenntnis zum Kriterium ihrer Wahrheit macht, nur daß hier die Bestimmung des Wertes nicht wie dort in rationaler Weise nach allgemeinen Prinzipien erfolgen soll, sondern der wechselnden individuellen Empfindung überlassen bleibt. In dem auf dieser Grundlage möglichen System des Wissens wäre offenbar, von allem anderen abgesehen, für eine allgemeingültige ethische Erkenntnis und also für eine ethische Wissenschaft in dem strengen Sinne, in dem sie hier in Frage steht, kein Raum.

§ 50.

Hiermit sind, bewiesenermaßen, alle Möglichkeiten einer erkenntnistheoretisch verfahrenden Ethik erschöpft. Alle Bemühungen sind vergeblich, durch dieses Gestrüpp noch einen neuen, gangbareren Weg zu bahnen. Wie man sich auch drehen und wenden mag, jeder Versuch der Art würde nur wieder in einen der gekennzeichneten Wege einmünden und uns also dem Ziel um nichts näher bringen.

Eine demonstrative Begründung der Ethik aber haben wir als ebenso unmöglich erkannt.

So wäre denn in der Tat die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik überhaupt erwiesen, wenn die Alternative zwischen erkenntnistheoretischer und demonstrativer Begründung als vollständig gelten dürfte.

Diese Bedingung ist jedoch nicht erfüllt. Sie steht und fällt mit der Voraussetzung, daß jede Erkenntnis entweder Urteil oder Anschauung sein müsse, d. h. daß jede unmittelbare Erkenntnis auch unmittelbar evident sei. Diese Voraussetzung aber haben wir als eine willkürliche Behauptung erkannt, die entfällt, sobald man nur zwischen Gewißheit und Evidenz unterscheidet.

Mit der Aufdeckung der Unvollständigkeit der Disjunktion zwischen Urteil und Anschauung als Erkenntnisgründen und damit auch der Alternative zwischen erkenntnistheoretischer und demonstrativer Begründung der ethischen Prinzipien eröffnet sich die Aussicht auf einen dritten Weg, der als einziger noch übrig bleibt und auf dem allein wir daher auch, wenn auf irgend einem, die Ethik als Wissenschaft auszubilden hoffen können.

65016.
7.2. cf